

das Wesen u. die Formen der Poesie. Ein Beitrag zur Philosophie des Schönen u. der Kunst. Mit literarhistorischen Erläuterungen. von Moritz Carrière. Leipzig 1854.
2 vol. 10 Ngr.

Nach Kant ist das Schöne etwas bloß Subjectives, nicht dem Dinge an sich Anhaftendes.

Nach Schelling etwas Objectives, dem Gegenstande selbst innewohnendes.

Auch Hegel steht im Gegensatz zu Kant, das Schöne mehr zu objectiviren.

Die Vischersche Grundbestimmung des Schönen enthält bereits die Anerkennung des subjectiven Elements.

Nach Carrière ist die Schönheit weder eine Eigenschaft die den Dingen an sich zukomme, noch eine Vorstellung die von außen hineingetragen werde, sondern sie entsteht im fühlenden Geiste, wenn er einem Gegenstande des unablässigen Seins durch die innigste Durchdringung von Gehalt u. Erscheinung, von Idee u. äußerer Wirklichkeit, von Seele u. Materie entgegen tritt, der unseren Sinnen wohlgefällt, der unsere Gedanken erfüllt, und uns mit unserm eigenen Selbst verschmilzt. Diese Bestimmung des Schönen gleicht die übrigen Bestimmungen vollkommen aus.

Auch zur Thätigkeit der Phantasie.

Phantasie ist gottgegebene Menschen-eigene Kraft in Formen der Sinneswahrnehmung zu bilden, u. das zu offenbaren was die Gestaltung im Einzelnen den Gedanken des Ganzen anzuschauen u. auszusprechen.

Dreifach Künste: Offenbarung geistiger Anschauung I. in Gestalt der Materie im Raume (bildende Kunst) Offenbarung der innern Gefühle II. durch Töne u. ihre rhythmische Folge in der Zeit (Musik), die Offenbarung des Lebens der Welt u. der Gedanken des Selbstbewußtseins

Im Raume aber gewahrt man wieder dreierlei:
die unorganische Materie, die frei organische Indivi-
dualgestalt u. die Wechselwirkung beider im
Naturleben; u. demgemäß erhält man drei bil-
dende Künste: Architektur, Sculptur, Malerei.

Die Architektur ist analog der Instrumentalmusik (mathematisch, unorganisch,)

Die Sculptur " " dem Gesang (unmathematisch, organisch, individuell)

Die Malerei " " der Poesie. Beide haben zur
Aufgabe die Darstellung des aus dem Menschen sich entfal-
tenden wie mit ihm in Wechselverkehr tretenden Lebens
u. ihr Unterschied besteht nur darin, daß jene (die Malerei)
durch d. optische, simultan sich darstellende Farbenbilder, diese
dagegen d. akustische, successiv sich entwickelnde Lautgebilde
zu erreichen sucht, wie denn jene die anschaulichen Reflexe,
diese die unmittelbaren Widerhalle der Welt u. Lebens-
momente sind.

Die

# Platonische Aesthetik.



Dargestellt

von

ARNOLD RUGE.

HALLE, 1832.
Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

*ἐπιχειροῦντί τοι τοῖς καλοῖς*
*καλὸν καὶ πάσχειν ὅ τι ἄν τῳ ξυμβῇ παθεῖν.*

**Phädr.**

An

# Karl Göttling

in Jena

und

# Hermann Niemeyer

in Halle.



## Zueignung.

Wem ich eigentlich mit der Widmung dieses Buches eine Ehre erweise, Euch, lieben Freunde, oder mir, das will ich lieber nicht untersuchen, dass ich aber wo möglich immer, an jedem guten Orte und selbst in den Gedanken der Leute gern in Eurer Gesellschaft wäre, das wisst Ihr. Nun habt Ihr die Geburt dieses Wunsches lediglich Euch selber zuzuschreiben, nichts billiger also, als dass Ihr denn nun auch die Folgen über Euch ergehen last. Indessen,

ich will Euch nicht als Anwälde dieser meiner Unternehmung in mein Schicksal verwikkeln. Nur das Eine müsst Ihr mich sagen lassen: dass Ihr nicht ein wüstes Besitzthum todter Massen, sondern die Verbindung des Erkennens und der That, der Philosophie und des Seins, der Wissenschaft und der Kunst, wie in Goethe, Herder, Lessing, Platon an die Spitze des Strebens stellt, und darum wohl, so schliesse ich nun, Platons Fragen nach dieser Verbindung nicht verächtlich findet. Vielleicht findet sich nun in diesem Versuch einige Aufklärung, die dahin einschlägt, wenn aber bestimmt gesagt werden soll, was er will, so kam es darauf an, statt der blossen Berufung auf dieses grosse Ansehn, wie sie in A. W. Schlegels dramatischen Vorlesungen, in Jean Pauls Vorschule, ja selbst in Solgers Erwin zu lesen ist, die ganze Lehre vom Schönen und der Kunst, so weit sie Platon vorwürflich oder gelegentlich entwickelt, in Eins und wo möglich in eine Einheit zusammenzufassen und herauszustellen und dadurch dreierlei

zu erreichen, zuerst wo möglich eine Erbauung auch der Eingeweihten, dann keine geringe Verbesserung aller Derer, die etwa so zur Liebe für diese göttliche Philosophie und zur lebendigen Ergreifung ihres ewigen Kerns getrieben zu werden fähig sind, und endlich eine grössere Möglichkeit für die gründlichen Aesthetiker, den platonischen Anfang in der Ausdehnung zu berücksichtigen, wie er es verdient. Für die, welche die Sache in jeder Beziehung besser verstehen als ich, ist natürlich das Buch nicht geschrieben, aber sie mögen nur nicht zürnen, denn sie hätten es ja längst selber schreiben sollen.

Uebrigens versteht es sich von selbst, dass diese Frucht, wenn auch immer etwas ausgeartet, doch auf Schleiermacherischem Boden gewachsen ist, wie ich denn überhaupt eine mir wenigstens sehr wesentliche Förderung meiner ganzen Bildung seiner geistreichen Entschleierung des Platonismus zuschreibe; und sehr erwünscht wäre es mir, wenn dieser Mann diesen Gebrauch sei-

ner Werke genehmigte. Euch aber, lieben Freunde, hoffe ich in keiner Weise unangenehm zu berühren, weder mit dieser Zueignung noch mit dem Buche selbst, denn was Ihr auch urtheilen mögt über die Ausführung, die Bestrebung werdet Ihr gelten lassen.

# Inhalt.

---

# Grundzüge
der
# platonischen Aesthetik.

---

Die platonischen Schriften erscheinen auch dem rohsten Beobachter als Kunstwerke und haben daher dem Manne gar häufig das zweideutige Lob eines Dichters oder, wie sie auch wohl sagen, eines dichterischen Philosophen zugezogen, wie sehr er auch immer, nach seinem Begriffe von Dichter und Dichtkunst, selbst dagegen geredet haben mag. Freilich käme es zuletzt nur darauf an, was der Lobende mit seinem Dichter gemeint, ob den Mann, welcher nur ein Erscheinendes darstellen will, oder jenen, der etwas Nochnichtseiendes hervorbringt gleichviel, ob er damit auf das wahrhaft Seiende oder nur auf das Erscheinende sein Absehen gehabt. Dies letzte Dichterische, das Werk des schöpferischen Geistes, ist freilich vor allem platonisch, und wenn man bei näherer Bestimmung sich dahin entschiede, das Dichterische sei das Werk des schöpferischen Geistes zur Erscheinung gebracht durch die darstellende Kunst; so ist wohl kein Kenner der platonischen Art und Tugend in Zweifel, diesem Manne das Lob zuzuschreiben, dass kein Denker der folgenden Jahrtausende zugleich so tief gesehen und so vollendet künstlerisch das Gesehene gezeigt habe. Oftmals wussten sie wohl, diese Nachfolger, das Ewige werde

nur in dem Schönen gezeugt, aber das Schöne war ihnen schwierig, und die trockene Wahrheit in altherkömmlich gesonderten Kisten und Schatullen sollte nur für den Nothbedarf aufgespeichert und nicht wie vom Gastmahle der Lebensweisheit, sondern wie aus der Apotheke der Schulphilosophie mit Wermuth und Weh genossen werden. Schon Aristoteles schwebte nicht mehr mit platonischer Freiheit über dem Leben und Wissen, um dem Ideale der Erzeugung eines ewigen Kunstwerks, als der Aufgabe des vollendeten Weisen zu folgen, sondern arbeitete tief in den unendlichen Stoff hinein, vorzüglich das Wissen als Ziel verfolgend, theilte dies nach seiner Bequemlichkeit in jene berühmten Fächer und ward das Vorbild der noch gebundneren Nachkommen, die auch seine Freiheit noch beneiden sollten. In dieser Thatsache liegt die tiefste Demüthigung des modernen Stolzes, aber zugleich auch die Erklärung des unsäglichen Misverständnisses der platonischen Schriften auch bei den Philosophen von Handwerk. Im Allgemeinen braucht man sich freilich nicht weit umzusehen, um erklärende Gründe in Menge zu finden: dem einen war das Griechische, dem andern die Ironie und Darstellungskunst, welche eben die Zeugen der Freiheit und Stoffbeherrschung sind, dem dritten die Philosophie unzugänglich; wer sollte ihn verstehn? wer kam mit gehöriger Zurüstung gegen jene drei Hindernisse daran? — Wir kennen Schleiermachers unsterbliches Verdienst. Aber auch dies ist vielen zu weise, anderen nichts Besonderes, denn ihr voriges Missverständniss gilt ihnen für besseres Verständniss, und so ging es wieder von vorne. Wenn auch die Schwierigkeit des Griechischen wegfiel, so blieben immer noch die beiden andern Punkte, ja es entstand sogar auch wieder ein dritter, nämlich die

Schleiermacherische Spitzfindigkeit und wunderliche Auffassung, die nun doch, wenn nicht anzunehmen, wohl durch ein Besseres von Seiten des selbstthätigen Lesers zu ersetzen war. Und in der That wir sehen eine ganze Heerde mit mistönigem, theils schulweisem, theils ganz alltäglichem Geschrei nebenherlaufen, und können uns die Gefahr bei derselben eingereiht zu werden nicht verbergen, denn gar leicht dürfte die Frage nach Platons Ansicht von dem Schönen und der Kunst zu nicht weniger misstönigem Bescheide führen, und hier ist am Ende wirklich keine andere Entschuldigung, als dass uns bei aller Furcht, dennoch jenes Dämonische des Sokrates, welches unbedingt zurückhält, nicht begegnet ist.

Es ist wahr, in Platon war die seltene Vereinigung des Wissens und Könnens, der Philosophie und der Kunst, ein Umstand, der zuletzt die einzige Wahrscheinlichkeit einer vollendeten Aesthetik gewährt; es ist wahr, die platonische Ethik und Politik hat einen ästhetischen Charakter, sofern die Besonnenheit, die harmonische Stimmung aller Kräfte im Einzelnen, wie im Staate, das Fundament der Gerechtigkeit, wonach Jedes das Seinige thut, bildet und auf den ersten Blick an das Schöne der Musik erinnert, also unzweifelhaft auf ästhetischem Boden verweilt; es ist endlich wahr, selbst die wahrscheinliche Rede von der Welt, ihrer Gestalt und Vollendung, wie sie im Timäus erscheint, wird fast eben so sehr von der Idee des Schönen als des Guten geleitet: und dennoch handelt Platon weder über das Schöne so ausführlich, noch über die darstellende Kunst so allseitig und unbefangen, als man nach der Wichtigkeit der Gegenstände überhaupt, und der besonderen Bedeutung, die sie für seine Philosophie haben, erwarten sollte. Indessen kann man doch zu

einer Auskunft gelangen, wenn man aufmerksam nachsucht. Ueber das Schöne liegt der eigentliche Aufschluss im Philebos und im Gastmahle, die skeptische Vorbereitung etwa im grösseren Hippias, die mythische oder wenn man will dichterische Aufstellung im Phädros, beiläufige Andeutungen hie und da zerstreut; über die Kunst und ihr Werk ist wiederum Phädros die Quelle, Jon ein zweideutiges ziemlich leeres Beiwerk, Protagoras, Gorgias, das Gastmahl und der Staat im dritten und zehnten, die Gesetze im zweiten Buch die von verschiedenen Seiten Aufschluss gebenden Werke.

Um nun zu dem Kern der platonischen Aesthetik womöglich auf platonischen Wegen hindurch zu dringen, darf es uns nicht darum zu thun sein, uns gleich an die tiefste Perlenbank hinunterzuzaubern, gesetzt auch dies wäre möglich, vielmehr möchten wir das erste Aufdämmern mit der vollen Klarheit des letzten Anschauens in einem grossen Blick verbinden, wohleingedenk der alten Lehre, dass jeder ächtphilosophische Weg ins unentdeckte Land der ewigen Wahrheit eine bedeutungsvolle Variation auf das erhabenste Thema des Menschengeistes, die platonische aber leicht die schönste und zugleich inhaltschwerste sei. —

## I. Das Schöne.

### *Phädros.*

Wir gehen also zuerst an die erdichteten Reden im Phädros, worin Platon nach seiner Art, die Idee, mythisch verkörpert in Bild und Gestalt, aufstellt, die Idee, die ihrer Natur nach immer doch früher dasein, als philosophisch bestimmt sein will, also nicht ohne Grund in der Darstellung dem Nichtwissenden vor allen Dingen anschaulich zu bieten

ist, eine Art der Aufstellung, die hier viel Mühe spart, dort aber, wo eine solche Anschauung unmittelbar vorhanden ist, z. B. bei den Reden über das Kunstwerk natürlich mit eben so gutem Grunde wegfällt, sofern nicht der eigenthümliche Act der geheimnissvollen Schöpfung festgehalten und erklärt sein will.

Die erste, wenn gleich gar wunderlich gestaltete Deutung auf das Wesen der Schönheit erscheint in Sokrates scherzhafter Rede, welche im Lobe des nichtliebenden Liebhabers den Redner Lysias zu übertreffen sucht, dabei zwar im Allgemeinen vorzüglich die sinnliche, in blosser Lust befangene Liebe als eigennützig und verrätherisch darstellt, zugleich aber als Gebiet der Schönheit die Lust und als ihre Wirkung die nach Lust begehrliche Liebe angiebt: [1])

„Nämlich wenn die vernunftlose Begierde jene auf das Bessere gerichtete Gesinnung (des Besonnenen) überwältigt, zur Lust an der Schönheit und wiederum von den verwandten Begierden zur Schönheit der Leiber geführt und dabei übergewaltig wird; so bekommt diese siegende Richtung von eben dieser Uebergewalt den Beinamen und wird Liebesgewalt [2]) genannt.“

Die ganze Richtung und Farbe der Rede bis auf die einzelnen Worte herab lässt zwar, wie schon gesagt, über den Scherz und eben so wenig über die

1) Edit. Steph. p. 238. c. ἡ γὰρ ἄνευ λόγου, δόξης, ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης, κρατήσασα ἐπιθυμία, πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπ᾽ αὖ τῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος, ἐῤῥωμένως ῥωσθεῖσα, νικήσασα ἀγωγῇ, ἀπ᾽ αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη.

2) Schleiermacher Uebersetzung Phädr. p. 101.: erhält von ihrem Gegenstande, dem Leibe, den Namen und wird Liebe genannt.



wenig über die bewusste Einseitigkeit der Behandlung sowohl der Liebe, als der Schönheit keinen Zweifel, dennoch würde sich derjenige schlecht auf den Scherz verstehen, der ihm völlige Bodenlosigkeit zumuthete und indem er das Schiefe für das Widersinnige nähme, seine Tugend verkennte, die eben in dem Scheine liegt, welchen die halbe Wahrheit giebt. Es darf nämlich nicht geläugnet werden, dass wir uns wirklich auf das Gebiet des Schönen versetzt finden, wenn wir hören, es sei das Liebeerregende (und zwar verdreht, wegen der anklagenden Richtung der Rede das körperlich Reizende, welches die Begierde nach sich erzengt), dies darf nicht geläugnet werden, besonders da sich später ergeben wird, wie das Schöne, wenn gleich noch mehreres Wesentliches doch auch dieses an sich habe.

Diese ganz oberflächliche Anschauung giebt sich nun zwar keineswegs für mehr aus als sie ist, wird aber doch mit mehr Methode als die Sätze des Lysias geltend gemacht, denn aus ihr heraus verführt nun die ganze Scherzrede des Sokrates bis zu Ende, wo wieder ein ziemlich derber Zug alles ins Lächerliche zieht [1]). Was wir jedoch trotz der sokratischen Schalksmiene glücklich aufs Trockne gezogen haben, das gestaltet sich im Verlauf [2]) bald dahin, dass eine ausdrückliche Erklärung die Beziehung der Liebe auf das blos Sinnliche und Unedle für eine Rohheit der Gesinnung ausgiebt mit folgenden Worten:

---

1) p. 241. d. Dies also musst du bedenken, o Knabe, und die Freundschaft des Verliebten kennen lernen. Sie entspringt nicht im Wohlwollen, sondern wie bei der Speise um der Sättigung willen, und

So wie die Wölfe das Lamm, so liebt ein Verliebter den Knaben.

2) p. 243. c.

„Hätte ein edler Mann von sanftem Gemüth und der einen eben solchen liebt uns zugehört, als wir sagten, dass Liebhaber über Kleinigkeiten grossen Zwist erregten und dem Liebling abgünstig wären und verderblich: meinst du nicht, er würde glauben, solche zu hören, die, unter Botsknechten aufgewachsen, nie eine anständige [1]) Liebe gesehen."

Darauf wird eine edlere Wirkung der Schönheit sogar in dem Wahnsinn [2]) der verliebten Begeisterung gefunden, der keineswegs mit den vorigen Reden zu tadeln, sondern göttlich sei, welches aber wiederum als nur halb wahr ins Komische spielt, weil nämlich hier mit Unrecht gleich der ganze Wahnsinn, der doch allerdings zum Theil auch in dem blos niedrig Begehrlichen seinen Sitz hat, auf dem edleren Gebiet erscheint. Diese komische Unwahrheit geht so lange fort, bis beide Hälften der Liebe und also auch im Gegenstande beide Arten der Schönheit in dem unsterblichen Bilde [3]), das die Seele als ein zusammengewachsenes Wesen aus einem befiederten Gespann und seinem Führer darstellt, ihre gerechte Vertretung finden, denn das eine Ross der menschlichen Seelen ist weiss, gut und edel, das andere schwarz, widerspenstig und unedel. Nun verlieren diejenigen Seelen das Gefieder, die sich zu sehr von dem schlechten begehrlichen Ross hinreissen lassen, den andern aber wächst es und [4]) „die Kraft des Ge-

---

1) *ἐλεύθερον ἔρωτα.*

2) p. 244.

3) p. 246. a. *ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου.*

4) p. 246. d. *πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα, ᾗ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ. κεκοινώνηκε δέ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου. τὸ δὲ θεῖον καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν, καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτο.* Schl. und Heindorf halten die Stelle für verderbt. Schl. Uebersetzung, welche wenigstens nach einem

fieders besteht darin, dass es das Schwere dorthin, wo das Geschlecht der Götter wohnt, emporhebt und es hat von allem, was zum Körper gehört am meisten Theil an dem Göttlichen. Das Göttliche nämlich ist das Schöne, Weise, Gute und alles was dem ähnlich ist."

So wäre nun, wenn gleich nicht ohne Mühe und Anfechtung die Schönheit zu der Wohnung der seligen Götter gerettet und auf gleiche Linie gestellt mit dem Weisen und Guten; allein damit ist immer noch

---

Sinn strebt, lässt sich aber auf keine Weise rechtfertigen, wenn sie heisst: „auch theilt es vorzüglich der Seele mit von dem, was des göttlichen Leibes ist," weil κοινωνέω nicht mittheilen, sondern theilhaben heisst. Heindorf freut sich, dass der Satz nach seiner Auslassung des ψυχῆ einen so leichten Zug habe, ohne zu merken, dass leider dieser Zug auf den Unsinn lossteuert, denn er übersetzt τῶν περὶ τὸ σῶμα eorum quae corporea sunt, und macht so geradezu aus dem Seelenflügel etwas Körperliches, oder soll man mit Ficinus Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις wegen des fehlenden Artikels allgemein nehmen: die Natur der Flügelkraft (überhaupt) ist die, dass etc.? Das geht deswegen nicht an, weil die Flügel überhaupt keineswegs an dem hier nahmhaft gemachten Göttlichen Theil haben, was doch selbst bei Ficinus der Fall ist, denn sie wachsen dadurch; also wird ἡ πτεροῦ δύναμις dennoch die Flügelkraft der Seele sein. Die Sache ist schwierig, indessen wohl mehr durch Platons Dunkelheit, als durch Verderbtheit des Textes. Es sollte nämlich doch wohl schon befremden, wenn das Gefieder der Seele das Schwere hebt, als sei die Seele ein Schweres; allein dies befremdete nicht, dass aber das Gefieder der Seele zum Körper gehören sollte, schien unzulässig, während doch wohl leichter zugegeben wird, die Seele und ihr Gefieder gehöre zum Körper, hänge mit ihm zusammen, als dass sie schwer sei. Indessen löst sich das Räthsel vielleicht so: das Gefieder, das edelste an der Seele, welches Theil an den göttlichen Ideen hat, ist das göttlichste von den Dingen, die Gemeinschaft mit dem Körper haben, und hebt den unedleren schweren Theil der Seele, den begehrlichen (man erinnere sich an das niederziehende schwarze Ross p. 247. b.), in die höheren Gegenden etc. Wie dem aber auch sei, die Sache ist am Ende so wesentlich nicht, denn es kommt hier offenbar mehr auf den himmlischen Ort und seine Gebilde an, als auf den Mechanismus der dazu führt.

nicht mehr gewonnen als die Annahme, die Idee der Schönheit gehöre an diesen ehrenvollen Ort, während, um von ihrer Berechtigung dazu noch vorläufig ganz zu schweigen, immer noch ihr eigentliches von dem Guten und Weisen abgesondertes Gebiet, wenn auch zuerst nur mythisch, zu verzeichnen übrig bleibt. Die Nachzeichnung ist freilich gewagt, denn ohne Zweifel findet jeder, dass in dem ganzen Gespräch, welches den Namen Phädros trägt, die Schönheit sehr leise und nur wie von ferne berührt ist; und ein Kluger könnte leicht dies Nachspüren verwegen nennen und als abgeschmackte Deutelei in die grosse Färbekammer jener Mysten werfen, die das Gemeinste anzustreichen und das Dichterische prosaisch auseinander zu pinseln wissen; allein wir haben hier eine grosse Sicherheit zuerst darinn, dass dieser Mythus einzig für den philosophischen Zweck gedichtet, dann darinn, dass ihm die Erklärung in dem später entwickelten Philosophem seines Urhebers beigegeben ist, so dass jeder mit dem Ergebniss die Probe des Anfangs machen kann, wenn er ja nicht als Kundiger dieselbe jedesmal unmittelbar im Bewusstsein haben sollte. Wir folgen daher getrost dieser Rede und wissen es sicher genug, dass Platon uns nicht im Stich lassen wird.

Die Sonderung der drei göttlichen Ideen und die nähere Betrachtung des Schönen spinnt sich an dem Bilde heraus. Die befiederten Seelen der Menschen und Götter, welche zwar einerlei Gestalt, aber nicht gleiche Pferde haben, denn die Pferde der göttlichen Seelen sind vollkommen gutgeartet und weiss, steigen nun zu dem überhimmlischen Ort[1]) empor, den die Götter alle ganz leicht erreichen und, auf die äussere

1) 247. c. ὑπερουράνιος τόπος.

Wölbung gestellt [1]), umfahren, die menschlichen Seelen aber nur zum Theil und mit grösster Mühe höchstens so weit erklimmen, dass sie den Kopf herausstrecken können. Während also die schlechteren ganz im Innern des Himmels bleiben, erblicken die wenigen besseren auf diese Weise das Ueberhimmlische. Die Götter beschauen nun dort mit grosser Musse und Freude das wahrhaft Seiende, die Gerechtigkeit selbst, die Wissenschaft selbst u. s. w., die menschlichen Seelen aber nur mit grosser Mühe und in ewiger Angst durch das widerspenstige, hinabwärtsziehende Pferd. Indessen erblicken sie hier doch sowohl das andere wahrhaft Seiende, als auch die Schönheit an sich, und wenn sie nun später ein einzelnes Schönes finden, so erinnern [2]) sie sich jenes überhimmlischen und entbrennen in Liebe, deren Begeisterung und Wahnsinn von allen der edelste und des edelsten Ursprunges ist. Nun muss zwar jede menschliche Seele das Seiende geschaut haben [3]), denn sonst wäre sie nicht in diese Gestalt gekommen; sich aber bei dem Hiesigen an das dort Geschaute zu erinnern, das ist nicht jeder gegeben, besonders sind die hiesigen Bilder der Gerechtigkeit und Besonnenheit ohne

---

1) p. 247. c. ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ.

2) p. 254. b. ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη.

3) p. 249. d. e. Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας, ἣν ὅταν τὸ τῇδέ τις ὁρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος, πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι· ἀδυνατῶν δὲ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος, — ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῷ τε ἔχοντι καὶ τῷ κοινωνοῦντι αὐτῆς γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται. καθά περ γὰρ εἴρηται, πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον, ἀναμιμνήσκεσθαι δ' ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥᾴδιον ἁπάσῃ.

Glanz und nur wenigen deutlich. „Die Schönheit[1]) aber, heisst es weiter nach Schleiermacher, war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chore wir dem Jupiter, Andere einem anderen Gotte folgend des herrlichsten Anblicks und Schauspiels genossen und in ein Geheimniss geweiht wurden, welches man wohl das allerseligste nennen kann und welches wir feierten untadlig selbst und unbetroffen von den Uebeln, die unserer für die künftige Zeit warteten, und so auch zu untadligen, unverfälschten, unwandelbaren seligen Gesichten vorbereitet und geweiht in reinem Glanze, rein und unbelastet von diesem unsern Leibe, wie wir ihn nennen, den wir jetzt eingekerkert wie ein Schaalthier mit uns herumtragen. Dieses möge der Erinnerung geschenkt sein, um deretwillen es aus Sehnsucht nach dem damaligen jetzt ausführlicher ist geredet worden. Was nun die Schönheit betrifft, so glänzte *a*) sie schon unter jenen wandelnd und wird von uns, nun wir hierher gekommen sind, während sie uns aufs hellste ent-

---

1) p. 250. b. c. d. *Δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης, καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς, οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος. κάλλος δὲ τότε τ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῷ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἑπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἣν ὠργιάζομεν ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν, ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι. ταῦτα μὲν οὖν μνήμῃ κεχαρίσθω, δι' ἣν πόθῳ τῶν τότε νῦν μακρότερα εἴρηται. περὶ δὲ κάλλους, ὥσπερ εἴπομεν, a) μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, δεῦρό τε ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται. δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖ-*

gegenschimmert, durch den hellsten unserer Sinne aufgefasst. Denn das Gesicht ist der schärfste aller körperlichen Sinne, vermittelst dessen aber die Weisheit nicht geschaut wird, denn zu heftige Liebe würde entstehen, wenn uns von ihr ein so helles Ebenbild *b*) dargeboten würde durch das Gesicht, noch auch das andere Liebenswürdige; nur der Schönheit aber ist dieses zu Theil geworden, dass sie uns das Hervorleuchtendste ist und das Liebreizendste."

Diese Rede kommt noch einmal auf den göttlichen Wahnsinn zurück und preist seine Begeisterung für die Idee der Schönheit als die edelste und des edelsten Ursprungs, wie sie denn in der That eigentlich die einzig gültige und wahre ist, denn selbst das Weise und Gute wird nur begeistern können, sofern ihm die Schönheit sowohl das Anschauliche als die Vollendung im Bilde leiht, sonst aber ohne Glanz und nicht einmal allen deutlich sein. Genau genommen giebt es also von dem Weisen und Guten keineswegs, sondern nur auf dem Gebiete des Schönen ein Ideal. An dem Ueberhimmlischen Orte nämlich erscheint der Seele die Idee, als das vollkommene Vorbild zwar auch von der Gerechtigkeit und Weisheit, allein nicht glänzend wie die Idee der Schönheit. Hiermit soll ohne Zweifel etwas gesagt sein, denn es kehrt noch einmal und zwar näher bestimmt so wieder, dass sowohl dort die Schönheit glänzend einherwandelt, als auch hier von uns durch den hellsten Sinn hellschimmernd aufgefasst wird, was nichts anderes heisst, als, die Idee der Schönheit von jenseits wird hier, wenn sie, in

---

*χεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς* *b*) *ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰὸν, καὶ τἆλλα ὅσα ἐραστά. νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ᾽ ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.*

dem Einzelnen angeschaut und dann in ein vollkommenes Bild gefasst, erscheint, zum Ideal [1]), und, das Schöne gehört auf das Gebiet der Anschauung. Zwar wird das Weise und Gute im Grunde für besser ausgegeben als das Schöne, denn wenn von ihm ein eben so helles Ebenbild dargeboten würde, so würde eine zu heftige Liebe darnach entstehn, aber den Vorzug des hellen Ebenbildes der Idee d. h. des Ideals, den behauptet das Schöne.

Dies war es nun, was die edelste Begeisterung, den eigentlich göttlichen Wahnsinn der Liebe erregte, während von allem übrigen nur uneigentlich gesagt wird, dass es liebreizend sei. Denn die Fähigkeit, heftige Liebe zu erregen gesteht die Rede der Weisheit nur unter der Bedingung des hellen Ebenbildes zu und wenn sie dann noch so obenhin von anderem Liebenswürdigen spricht, so ist dies offenbar ein blosses ganz unbestimmtes Undsoweiter, kann nach dem einmal festgesetzten Unterschiede nicht mehr misverstanden werden und würde auf jeden Fall nur als ein Aehnliches, keineswegs als ein Gleiches neben das eigentlich Liebreizende treten. Nicht umsonst also schliesst diese Rede, welche auf die Idee der Schönheit und das Ideal geht, mit der Versicherung: „Nur der Schönheit ist dieses zu Theil geworden, dass sie uns das Hervorleuchtendste und Liebreizendste ist."

Dann ist noch zweierlei in der Rede zu beachten, zuerst, dass wir uns bei dem hiesigen Schönen allemal an die Idee der Schönheit erinnern [2]), und

---

1) Zu einem von der Phantasie angeschauten vermittelst der Idee zur Vollkommenheit gebrachten Musterbilde des Einzelnen.

2) p. 249. d. und p. 254. b.

dann der scheinbare Widerspruch dagegen, dass die Schönheit schon unter jenen (überhimmlischen Dingen) wandelnd glänzte und von uns, nun wir hierher gekommen sind, während sie uns aufs hellste entgegenschimmert, durch den hellsten unserer Sinne aufgefasst wird [1]).

Damit ist offenbar gesagt, wir sehen hier zwar auch die Idee der Schönheit aber nur mittelbar und dieses mittelbare Sehen ist wohl erlaubt, zumal in einem Werk von dieser Farbe, eine blosse Erinnerung zu nennen. Oder sollte dies spitzfindig erscheinen, so ist wenigstens zu bedenken, dass mit dem ersten Satz, welcher von der Erinnerung redet, gesagt werden sollte, die Anschauung des Einzelnen, welches schön ist, führe die Idee des Schönen mit sich, und hier, in dem zweiten Satz, welcher vom leiblichen Sehen redet, nur die Idee des Schönen, nicht die des Weisen und Guten trete für uns in die Erscheinung heraus. Diese Anschauung wird hier von dem Gesicht vertreten, ohne dass damit das Gesicht den Anspruch machte, das Schöne des Gehörs und der Phantasie auszuschliessen. Wenn aber auch wirklich einseitig vom Gesicht die Rede wäre, wie denn überhaupt mit leichter Mühe z. B. in dem Verhältniss des Wagenlenkers zu dem Gefieder der Seele, in der Vorstellung des überhimmlischen Ortes, in der Sonderung der Götter und der ewigen Ideen u. s. w. dem Phädros allerhand Unklarheiten aufgemutzt werden könnten; so ist doch so viel gewiss, dass mit dem doppelten Ausdruck der Anschaulichkeit der Schönheit nichts wirklich Widersprechendes gesagt ist.

Gross und herrlich erscheinen endlich die Wir-

---

1) p. 250. d.

kungen dieser Schönheit, wie sie den Liebesschmerz durch ihren Anblick in die ruhige Stimmung auflöst und die Krankheit, die sie geschaffen hat, auch zu heilen weiss und zwar nicht nur durch Herstellung des vorigen Zustandes, sondern dnrch Schöpfung eines ganz neuen, indem sie das Gefieder der Seele hervortreibt [1]), diese dadurch fähig macht, den überhimmlischen Ort zu erreichen, und also nichts Geringeres als eine gründliche Veredelung der Seele zu Stande bringt.

Hier ist der höchste Punkt, zu dem der mythische Phädros hinaufdringt, und vielleicht wissen wir nun was die Schönheit ist und bewirkt, vielleicht aber auch nicht — wenigstens ist die eigentlich wissenschaftliche Untersuchung darüber noch ganz zurück — und vielleicht gleichen wir hier dem Manne, welcher den Mond sieht, Helles und Dunkles erkennt und den Wechsel seines Lichtes, aber noch des Fernrohres bedarf, um zu erfahren, was er denn eigentlich gesehen.

## *Der grosse Hippias.*

Indessen lässt sich mit gutem Gewissen von dem zunächst in Betracht kommenden Gespräche wohl noch nicht versichern, dass es den Dienst des Fernrohrs leistet und die Sache dem Auge näher bringt, obgleich es sie ausdrücklich zum Gegenstande nimmt und unaufhörlich festhält. Der grössere Hippias nämlich handelt zwar geradezu von dem Schönen, darf also bei dieser Gelegenheit schon deswegen nicht übergangen werden; wenn man jedoch mit der grossen

1) p. 251. a. b. *Δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀποῤῥοὴν διὰ τῶν ὀμμάτων, ἐθερμάνθη ᾗ ἡ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται. θερμανθέντος δὲ ἐτάκη τὰ περὶ τὴν ἔκφυσιν, ἃ πάλαι ὑπὸ σκληρότητος συμμεμυκότα εἶργε μὴ βλαστάνειν. ἐπιῤῥυείσης δὲ τῆς τροφῆς ᾤδησέ τε καὶ ὥρμησε φύεσθαι ἀπὸ τῆς ῥίζης ὁ τοῦ πτεροῦ καυλὸς ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος· πᾶσα γὰρ ἦν τὸ πάλαι πτερωτή.*



Erwartung, welche dieser Gegenstand hervorzurufen geeignet ist, herangeht, so dürfte dem grossen Hippias leicht grosses Unrecht geschehen. Schleiermacher bringt ihn sogar in Verdacht wegen seines Mangels an wissenschaftlichem Gehalt, wegen seiner unbeholfenen Dialektik und ganz ungewöhnlich handfesten Ironie, wegen der übergrossen Dummheit des Sophisten und endlich wegen des wunderlichen Scherzes mit dem Manne im Hintergrunde, dem Sokrates immer Rechenschaft ablegen muss; „allein, fügt er gleich selbst hinzu, diese Gründe ernsthaft geltend machen zu wollen, könnte doch leicht vorwitzig sein.“ Aber wenn man nun auch mit der hierauf bei Schleiermacher [1]) folgenden Schutzrede den wesentlicheren Gehalt in die Polemik gegen die Hedoniker oder andere unmerklich angefochtene Gegner setzen und mit dieser Unterordnung des Wissenschaftlichen seine Forderungen an die Behandlung des Schönen herabstimmen wollte; so würde es für unsern Zweck doch immer sehr mislich aussehen, es müsste denn sein, dass uns die Erfahrung, wie schwierig das Problem und wie geschickt der Eifer für seine Lösung erregt sei, einigen Trost gäbe. Und in der That, fast scheint es, als sei am Ende nicht mehr zu erbeuten. Denn wenn gleich die Behandlung der Frage, ob die Lust das Schöne sei, an den Philebos erinnert, so bereitet sie doch keineswegs darauf vor, ist vielmehr wesentlich störend, namentlich da wo die Unterscheidung von edlerer und unedlerer Lust, wie sie im Philebos vorkommt, berücksichtigt zu sein scheint, so dass man kaum mit gutem Gewissen vor der dortigen Ausführung von diesem muthmasslichen Gebrauche reden kann, während hinwiederum die skeptische

1) Einl. zum gröss. Hipp.

Natur des Gespräches ihm hinter dem erschöpfenden Verfahren des Philebos unmöglich eine Bedeutung verschaffen kann. Am leichtesten wäre wohl noch die Behandlungsart zu rechtfertigen, wenn man zuerst die Person des Sophisten bei all seiner Dummheit, die übrigens am Eythyphron und den beiden Helden des Eythydemos wohl ihre Gesellen hat, ergötzlich fände, daraus diese Mimik erklärte und so zugleich einen Grund für den Mann im Hintergrunde [1]) bekäme. Mit Recht kommt dann, so lange der Sophist antwortet, völlig Nichtiges zum Vorschein und wird darauf in den Antworten des Sokrates wenigstens mit einigem Anschein verfahren, obgleich dieser immer so sehr auf seine eigne Widerlegung erpicht ist, dass es fast scheint, als sei die eigentliche Spitze des Scherzes die, wie man bei so schwierigen Dingen ja nicht zu leicht glauben müsse etwas gesagt zu haben. Je zufriedener wir nun aber dadurch vielleicht mit dem Ganzen würden, desto schlimmer ständ' es um das Schöne, welches lediglich zum Beispiel herabsänke, wenn wir das Polemische nicht ausschliesslich gegen die ungeschickte Behandlung dieses wichtigen Gegenstandes

---

1) Das Allerauffallendste im ganzen Hippias, woraus Schleiermacher daher auch einen Verdachtsgrund macht, muss natürlich p. 298. die Erklärung sein, der Mann im Hintergrunde sei Sokrates selbst, während einige Zeilen später doch wieder das alte Spiel eintritt. Allein es leidet auch wohl gar keinen Zweifel, dass diese Erklärung samt der sie veranlassenden Frage des Hippias auszustreichen ist, weil sie weder mit den vorhergehenden noch mit den nachfolgenden Worten, geschweige denn mit der Beibehaltung der Fiction zu vereinigen ist. Die Antwort des Sophisten p. 298. c. bezieht sich mit περὶ τοὺς νόμους ohne Einleitung und Berücksichtigung der Zwischenrede gradezu auf Sokrates Frage 298. b. ἆρα — — καὶ τοὺς νόμους; die Zwischenrede bis μηδὲν λέγων ist aber angemessen, denn sie zwingt den Sophisten zum Antworten.

gerichtet finden könnten. Zu vermuthen wäre wenigstens genug, dass eine so auffallende Apokalypse, wie der Mythus im Phädros enthält, sowohl das wunderlichste Misverständniss, als auch den ungeschicktesten Widerspruch erregt haben mag, dem Platon einigen Spott schuldig zu sein glauben konnte. Wir wollen diesen Gesichtspunct festhalten zumal da die auf den Philebos hindeutende Stelle dann als ein durchaus blindes Hineingreifen auch vor jenem Gespräche nichts Beunruhigendes hat. Und unter der Menge sowohl der Erklärungen als der Widerlegungen wird wenigstens eine oder die andere nützlich zu verwenden sein. Hierzu gehören indessen die ersten offenbar nicht, denn die Unfähigkeit des Sophisten das einzelne Schöne von dem Schönen an sich zu unterscheiden, selbst nach Sokrates ausdrücklichem Verlangen, er wolle das kennen lernen, was alles Einzelne schön mache [1]), diese Unfähigkeit lässt uns kaum zum Lachen, zur Belehrung aber gar nicht kommen, und kann wol nur mit einer damals treffenden, uns aber nicht mehr deutlichen Polemik entschuldigt werden. Zuerst nämlich soll ein schönes Mädchen das Schöne sein, was Sokrates mit den Beispielen von schönen Pferden und Töpfen verspottet, dann das Gold, wogegen der Querl von Feigenholz, weil er den Topf nicht zerbrechen würde, sich als schöner geltend macht nach dem vorläufigen Zugeständniss, das Schickliche sei schöner als das Unschickliche. Dieser glückliche Fund wird darauf [2]) zu der Vermuthung benutzt, ob vielleicht das Schickliche [3]) das Schöne sei. Hier ist die Widerlegung

1) p. 287—289. ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἔστι καλά;

2) p. 293 und 294.

3) τὸ πρέπον.

nun schon anziehender und bedeutungsvoller. Es entsteht nämlich die Frage, ob es denn Alles nicht bloss schön sein, sondern auch schön scheinen mache, und als Hippias beides vereinigen will, zeigt sich, dass doch das Schöne häufig verkannt werde, also nicht durchaus das schön Scheinen an sich habe. *Beides* bewirkt also das Schickliche nicht. Sofort entscheidet sich Hippias dafür, das Schickliche sei das, was schön *scheinen* mache [1], und nun findet sich natürlich auch gleich, es könne sonach wieder auch dieses das Schöne nicht sein, denn das sollte ja schön *sein* machen. Da nun jene Erklärung darin recht hat, dass sie das Schickliche für einen bloss bezüglichen Begriff ausgiebt, so wäre denn nun doch so viel gesagt, *das Schöne habe mehr Realität als ein bloss Bezügliches*, dem nur das Scheinen und nicht das Sein zukomme.

Im Verlauf erweiset sich dann, eben so wenig wie das Schickliche sei das Brauchbare [2] das Schöne, weil es ja auch zum Schändlichen brauchbar sein könnte. Es wird daher der Ausweg getroffen, das *Nützliche* d. h. das Gutes hervorbringende Vermögen, also *die Ursache des Guten sei das Schöne* [3]. Nun ist aber Ursache und Wirkung allemal zweierlei, mithin unter dieser Voraussetzung das Schöne nicht gut, noch das Gute schön — ein Ergebniss, welches von allen bisherigen Reden dem Sokrates am wenigsten gefällt [4]; und so wird der Gedanke, *als könne das Gute vom Schönen ge-*

1) p. 294. e.

2) p. 295. e. τὸ χρήσιμον.

3) p. 296. e. τοῦ ἀγαθοῦ ἄρα αἴτιόν ἐστι τὸ καλόν.

4) p. 297. c. ΣΩ. Ἀρέσκοι οὖν ἡμῖν καὶ ἐθέλοιμεν ἂν λέγειν, ὡς τὸ καλὸν οὐκ ἀγαθὸν, οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν καλόν; ΙΠ. Οὐ μὰ τὸν Δία, οὐ πάνυ μοι ἀρέσκει.

trennt werden aufs Entschiedenste verworfen und das im Munde eines Helenen um so leichter, wegen des populären Begriffs *καλοκἀγαθόν*.

Die Leichtigkeit und Schnelle, womit sich gegen diesen letzten Satz der Beweis und sein Anhängsel geltend macht sticht auffallend ab gegen die Behandlung der folgenden Erklärung, welcher ganz eigentlich das Schicksal des Blinden zugetheilt wurde. Denn von einer gewissen Seite, könnte man sagen, tappt sie fortwährend an dem Gegenstande herum, aber ohne irgend darum zu wissen, geschweige denn, dass sie ihn ganz zu erblicken, zu ergreifen und aufzuweisen im Stande sein sollte. Absichtlich ist dieser Zustand ohne Zweifel bereitet, aber zu wessen Aerger, das werden wir wohl nicht errathen, auch genügt es uns, dass wir doch dabei nicht ganz leer ausgehen, sobald wir nur das Umhertappen als solches zum Bewusstsein bringen.

Die neue Aufstellung meint, das Schöne sei das Angenehme, welches wir durch Gehör und Gesicht empfinden[1]), anfangs ohne die Forderung im Namen des Uebrigen, welches eben so angenehm ist, auch nur zu Worte kommen zu lassen; nachdem jedoch der Einwurf, die schönen Handlungsweisen und Gesetze wären nicht mit in die Erklärung begriffen dadurch zurückgewiesen ist, dass sie doch am Ende in das Gebiet der Wahrnehmung[2]) fielen, werden die Ansprüche der übrigen Lüste vertreten, aber nur sehr schwach, denn die Ausrede, es würde lächerlich sein z. B. die Annehmlichkeit des Essens und Beischlafs schön zu nennen, zumal da bei dem letzteren erblickt zu werden für das Allerschmäh-

---

1) p. 298. a. *τὸ καλόν ἐστι τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύ.*
2) p. 298. d.



liebste gelte [1]), diese Ausrede trägt offenbar, wenn auch für eine gute Sache, einen zu wohlfeilen Sieg davon. Während zu erwarten war, nun würde die Unzulänglichkeit der niedern Lust bei dem Anspruch das Schöne zu sein gehörig dargethan werden, müssen wir uns mit einem Scherz begnügen, wobei wir freilich denken könnten, die Abweisung der reinen oder edleren Lust, die nun wohl folgen werde, müsse dann schon die der niederen in sich schliessen; allein während nun wieder dies zu erwarten stand, folgt eine ganz äusserliche Beweisführung gegen die Fassung der Erklärung. Es heisst nämlich: das Schöne gehöre nicht zu den Zahlverhältnissen, wornach das was zwei zusammen wären, nämlich zwei, nicht auch jeder allein zu sein brauche, sondern wenn zwei zusammen schön wären, so müsse es auch jeder Einzelne sein und umgekehrt. Nun ist die Wahrnehmung des Ohrs nur für das Ohr, für alle übrigen Sinne aber nicht, eben so die des Auges nur für das Auge; also kann das Angenehme des Auges das nicht schön machen, was durch das Ohr wahrgenommen wird und umgekehrt [2]), so dass man nach obiger Erklärung zwar sagen darf: beide Arten des Angenehmen zusammen, nicht aber jede für sich sei das Schöne d. h. das schön sein machende. Aber dies widerstreitet der Eigenschaft des Schönen, nach welcher, wenn zwei zusammen schön sind, auch der Einzelne es sein muss.

Kaum ist jedoch auf diese nicht uninteressante Art die Erklärung in jener Fassung verworfen, so tritt sie in besserer Gestalt hervor. Diese beiden Arten der Lust, heisst es, hätten sich für das Schöne vorzugs-

1) p. 299. a.
2) p. 302. c.

weise abgesondert, weil sie die unschädlichsten und besten [1]) wären, und so würde wohl die nützliche Lust [2]) das Schöne sein. Nun aber ist das Nützliche das Gutes bewirkende, das Bewirkende aber und das Bewirkte nach dem Obigen verschieden, also auch wieder das Schöne und das Gute, was aber nicht zugegeben werden konnte.

So endigt der grosse Hippias, da die Lust als solche noch nicht abgewiesen, die Anschauung aber sogar gefordert ist [3]), auf dem Gebiete der Anschauung und mit Beziehung auf die Lust, nur die niedrige und nützliche verwerfend, so dass es fast scheint, als wenn die edlere noch Raum behielte, wenn nur nicht die Gutes bewirkende am Ende auch die edlere wäre. Dabei darf man indessen vielleicht wieder alles auf die Fassung der Erklärung schieben und so die edlere Lust, welche Antheil am Guten hat, welches ja vom Schönen nicht getrennt werden soll, noch vorläufig gerettet glauben, als einen Gemüthszustand, der auch am Schönen Antheil hat. Wie dem nun sei, das Gefühl, welches der Schluss anspricht, schwer sei das Schöne, dies dürfte allerdings jedem, der den Gegenstand nicht völlig beherrscht, an diesem Orte lebendig genug werden.

Unmittelbar an Sokrates letzte Erklärung in diesem Gespräch liesse sich nun die Stelle des Gorgias anknüpfen, wo sich zu einer beiläufigen Erklärung des Schönen Veranlassung findet, wenn dort nicht im Grunde lediglich der ganz populäre griechische Begriff der Schönheit zu einem fremdartigen Zwecke benutzt wäre. Indessen da doch auch dieser theils den Kreis des

---

1) p. 303. e. ἀσινέσταται καὶ βέλτισται.

2) p. 303. e. ἡδονὴ ὠφέλιμος.

3) p. 298. d.

eigentlich Schönen berühren muss, theils für sich schon wichtig ist, so dürfen wir ihn hier nicht übergehen.

*Gorgias.*

Polos hat eingestanden, Unrechtthun sei unschöner als Unrechtleiden, dass es aber deswegen auch schlimmer sei, dazu will er sich nicht verstehen, worauf Sokrates bemerkt: [1]) „Ich verstehe, du hältst, wie es scheint, schön und gut, dann übel und unschön nicht für einerlei. — Polos: Freilich nicht. Sokrates: Aber wie denn? Nennst du alles Schöne, wie Körper, Farben, Gestalten, Töne, Bestrebungen jedesmal ohne Rücksicht auf etwas schön? Wie zuerst schöne Körper, nennst du die nicht entweder in Beziehung auf den Gebrauch schön, wozu jeder nützlich ist, oder in Beziehung auf eine Lust, wenn sie beim Anschauen die Anschauenden ergötzen?"

Polos gesteht dies ein, und nach Anwendung dieser Erklärung auch auf alles übrige von dem Angeführten, erfährt Sokrates das Lob, er habe das Schöne sehr schön durch die Lust und das Gute bestimmt [2]). Das war indessen gar nicht einmal der Fall, denn Sokrates nannte eine Sache schön **entweder** wegen des Nutzens **oder** wegen der Lust, **oder** wegen beider und dazu ist ja das Nützliche nur eine

1) p. 474. *ΣΩ. Μανθάνω· οὐ ταὐτὸν ἡγεῖ σύ, ὡς ἔοικας, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ αἰσχρόν. ΠΩΛ. Οὐ δῆτα.*

*ΣΩ. Τί δαὶ τόδε; τὰ καλὰ πάντα, οἷον καὶ σώματα καὶ χρώματα καὶ σχήματα καὶ φωνὰς καὶ ἐπιτηδεύματα, εἰς οὐδὲν ἀποβλέπων καλεῖς ἑκάστοτε καλά; οἷον πρῶτον τὰ σώματα τὰ καλὰ οὐχὶ ἤτοι κατὰ τὴν χρείαν λέγεις καλὰ εἶναι, πρὸς ὃ ἂν ἕκαστον χρήσιμον ᾖ, πρὸς τοῦτο, ἢ κατὰ ἡδονήν τινα, ἐὰν ἐν τῷ θεωρεῖσθαι χαίρειν ποιῇ τοὺς θεωροῦντας; ἔχεις τι ἐκτὸς τούτων λέγειν περὶ σώματος κάλλους;* cf. Xenoph. Sympos., wo Sokrates mit der einen Hälfte dieser Erklärung die Schönheit seiner Silenennase rechtfertigt.

2) p. 475. a. *καὶ καλῶς γε νῦν ὁρίζει, ὦ Σώκρατες, ἡδονῇ τε καὶ ἀγαθῷ ὁριζόμενος τὸ καλόν.*

sehr untergeordnete Art des Guten. Mithin liegt zu Tage, dass hier nur von einer Anwendung des ganz populären Begriffs, wie er in dem Ausdruck „schön und gut" gäng und gäbe war, die Rede sein sollte, wobei denn beiläufig die Ansicht, es sei schon auf diesem Gebiete das Unrechtthun als schlimmer zu erkennen, hervortritt. Das Eine könnte man dabei neu finden, die Aufzählung des einzelnen Schönen, für das Gesicht in Gestalt und Farbe, für das Ohr in den Tönen, für die Erkenntniss oder Vorstellung in Bestrebungen und Erkenntnissen. Die Ansprüche der beiden letzten Arten, welche nicht abzuweisen und dennoch schwer mit den Andeutungen des Phädros zu vereinigen sind, sofern sie ja keineswegs innerhalb des Gebietes der Anschauung sich zu halten scheinen, treten von nun an als bedeutende Schwierigkeit bei der Erklärung des Schönen hervor; denn wie auch dies am Ende in das Gebiet der Wahrnehmung falle (nach Sokrates beiläufigem Ausdruck im Hippias), das sieht man wenigstens so ohne alle Erläuterung nicht ein, und es steht dahin, ob bei der Lösung des Knotens jener Vorwegnahme wissenschaftliche Bedeutung ertheilt wird. Dieser eilen wir jetzt gerne entgegen, denn mit gespannter Sehnsucht haben wir den Zeitpunkt erwartet, wo wir aus dem Reiche dieser zweifelhaften Gebilde des Hippias und Gorgias heraus und dem innersten Kern der platonischen Schönheit näher kämen zuerst im Gastmahl, dann im Philebos.

## *Gastmahl.*

Das Gastmahl ist ein völlig ausgebautes Kunstwerk und tritt der aufgeschlossenen Seele freier Menschen mit immer neuen Offenbarungen seines wunderbaren Geistes entgegen. Allein es ist anmassend und gewagt sich zu diesen zu bekennen.

Denn viele hörten ihren eignen Tritt gar oft und deutlich in dieses Gastmahl schönen Hallen wiedertönen, allein die Andacht kam nicht über sie, und so war ihnen das Gebäude weiter nichts, als was sie selber, wenn sie wollten, macheu und noch viel wahrer machen könnten. Dies Geschlecht ist sehr zu fürchten. Allein von innen droht vielleicht noch grössere Gefahr, denn leicht führt Andacht und Begeisterung in dunkele, nnerkannte Gegenden und nimmt phantastisches Schauen für sichere Wahrheit. Dennoch darf dieser grosse Augenblick des Eintritts in das platonische Gastmahl für die Ergreifung der Idee der Schönheit nicht unbenutzt bleiben, denn wie? wenn sie vielleicht gar zuletzt nur jenem phantastischen Schauen zugänglich wäre? — Soviel ist gewiss, Phädros wnrde für nöthig erachtet, um sie im Bilde aufznstellen und vorzuführen, die fernere reinverständige Dialektik ergriff sie nicht oder sollte sie nicht ergreifen, liess vielmehr allerhand Zweifel in der Seele, und selbst was wir einmal schon ganz sicher zu haben glaubten, die Schönheit sei im Gebiet der Anschauung, das wurde schon bei ihrer ganz oberflächlichen popnlären Betrachtung im Gorgias zweifelhaft; denn wir erinnern uns, dort gehörten die schönen Bestrebnngen und Erkenntnisse auch dazu, wie aber sollen wir diese auf das Gebiet der Anschauung ziehen?

Man hat bisher nicht Gelegenheit oder nicht den Einfall gehabt, das Gastmahl znr Lösnng dieses Zweifels aufzurufen, dass es ihn aber lös't, wenn es anders einer ist, liegt auf der Hand. Offenbar nämlich ist das Gastmahl ein Kunstwerk, welches zuerst in den Liebesreden Sokrates in der vollen Schönheit seines Wissens, und dann in dem Benehmen bei dem ganzen Hergange und in der Lobrede des Alkibiades

in der ganzen Schönheit seiner Bestrebungen darstellen will, oder, um nicht die Hauptsache für die ganze Sache zu nehmen, das Gastmahl stellt ein schönes sittliches und intellektuelles Leben anschaulich dar. Dies muss, abgesehen von Schleiermachers überraschendem Aufschluss in Verbindung mit dem Phädon, selbst in aller Vereinzelung und aus dem gewöhnlichsten Gesichtspunct, allenthalben, wo nur ein Begriff von Kunstwerk vorhanden ist, ausser allem Zweifel liegen. Auf diese Weise aber ist es möglich, die Schönheit der Bestrebungen und Erkenntnisse zu schauen. Dass aber dennoch diese platonische That ein Wunder bleibt und die Frage nach der Möglichkeit hier durch die Wirklichkeit nicht besser beantwortet wird, als die ähnliche, wie konnte die Welt erschaffen werden? durch die Antwort: sie ist da, das wollen wir nicht in Abrede stellen, meinten es aber auch gar nicht so mit unserer Frage. Denn sie wollte kein Kunstgeheimniss, sondern lediglich das wissen, ob die schönen Bestrebungen und Erkenntnisse überall auf dem Gebiet der Anschauung zu ergreifen seien. Dies zeigt aber das Gastmahl und verlangt damit zugleich die Ausdehnung dieses Gebietes auf die phantastische Anschauung, obgleich für diese kein bestimmter Name im Platon gegeben ist.

Ob damit nun nicht vielmehr an Platon, als aus ihm etwas erwiesen sei, könnte zweifelhaft scheinen, wenn nicht die ganze Behandlung des Gegenstandes zu deutlich die bewusste Absicht darlegte, hier an Sokrates eben jene doppelte Schönheit zur Anschauung zu bringen, was der wahre Grund der hier am allerglänzendsten hervortretenden Darstellungskunst sein dürfte. Wenn nun aber Platon dies zur Absicht hatte, so kann man zwar nicht behaupten, dass er damit

über das Schöne etwas lehren gewollt, aber auch nicht bestreiten, dass er es gethan; und wenn dann gar Diotima Sokrates förmlich in den Geheimnissen der Schönheit unterweis't und aufs Bestimmteste unser Problem behandelt, so ist es uns wohl nicht zu verargen, wenn wir das ganze Werk ein Beispiel zu einer seiner wichtigsten Lehren sein lassen, da es offenbar ein solches ist.

Diotima's Lehre von der Schönheit müssen wir nun im ersten Theil derselben übersichtlich, im letzten dagegen, welcher auch den oben besprochenen Gegenstand enthält, ihrer ganzen Ausdehnung nach in Betracht ziehen.

Schon im Phädros war der Gedanke ausgesprochen, das Schöne sei das Liebreizende, hier kehrt dies Wechselverhältniss von Liebe und Schönheit aufs neue wieder und zwar näher bestimmt zuerst im Gebiet der Liebe. Diese erscheint als das Bestreben für die irdische Unsterblichkeit angeregt durch das Schöne. In dem Schönen nämlich verlangt die Liebe zu zeugen, und durch diese Zeugung wird die Unsterblichkeit im Sterblichen dargestellt. [1] „Die sterbliche Natur sucht nach Vermögen immer zu sein und unsterblich. Sie vermag es aber nur durch die Erzeugung und zwar so, dass immer ein anderes Junges statt des Alten zurückbleibt. Denn auch von jedem einzelnen Lebenden sagt man ja, dass es lebe und dasselbe sei, wie einer von Kindesbeinen an im-

1) p. 207. d. ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἓν ἕκαστον τῶν ζώων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό, οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν ἑαυτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας, καὶ σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ αἷμα καὶ ξύμπαν τὸ σῶμα.

mer derselbe genannt wird, wenn er auch ein Greis geworden ist. Er heisst immer derselbe, ohnerachtet er nie dasselbe an sich behält, sondern immer ein neuer wird und alles verliert an Haaren, Fleisch, Knochen und dem ganzen Leibe.“ Ferner: [1]) „Es giebt Menschen, die fruchtbarer in der Seele als im Leibe sind für das was der Seele zu empfangen und zu erzeugen geziemt. Und was ziemt ihr denn? Weisheit und jede andere Tugend, deren Erzeuger auch alle Dichter sind und alle Künstler, denen man zuschreibt, dass sie erfinderisch sind. Aber die bei weitem grösseste und schönste Weisheit, sagte sie (Diotima), wäre die, welche sich in der Verwaltung der Staaten und des Hauswesens unter dem Namen Besonnenheit und Gerechtigkeit zeigte. Wer nun diese schon von Jugend auf in seiner Seele trüge und also göttlich sei, der werde auch, wenn die Zeit herankäme Lust haben zu befruchten und zu erzeugen. Daher geht auch, meine ich, ein solcher umher, das Schöne zu suchen worin er erzeugen könne. Denn in

---

1) p. 209. meist nach Schl. — *εἰσὶ γὰρ οὖν, ἔφη, οἳ καὶ ἐν ταῖς ψυχαῖς κύουσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σώμασιν, ἃ ψυχῇ προςήκει καὶ κυῆσαι καὶ κύειν. τί οὖν προςήκει; φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν· ὧν δή εἰσι καὶ οἱ ποιηταὶ πάντες γεννήτορες καὶ τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὑρετικοὶ εἶναι. πολὺ δὲ μεγίστη, ἔφη, καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεών τε καὶ οἰκήσεων διακοσμήσεις, ᾗ δὴ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη. τούτων αὖ ὅταν τις ἐκ νέου ἐγκύμων ᾖ τὴν ψυχήν, θεῖος ὢν καὶ ἡκούσης τῆς ἡλικίας τίκτειν τε καὶ γεννᾷν ἤδη ἐπιθυμεῖ. ζητεῖ δή, οἶμαι, καὶ οὗτος περιιὼν τὸ καλόν, ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν· ἐν τῷ γὰρ αἰσχρῷ οὐδέποτε γεννήσει. τά τε οὖν σώματα τὰ καλὰ μᾶλλον ἢ τὰ αἰσχρὰ ἀσπάζεται ἅτε κυῶν, καὶ ἐὰν ἐντύχῃ ψυχῇ καλῇ καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφυεῖ, πάνυ δὴ ἀσπάζεται τὸ ξυναμφότερον, καὶ πρὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον εὐθὺς εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς καὶ οἷον χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἃ ἐπιτηδεύειν, καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν. ἁπτόμενος γάρ, οἶμαι, τοῦ καλοῦ καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ, ἃ πάλαι ἐκύει, τίκτει καὶ γεννᾷ, καὶ παρὼν καὶ ἀπὼν μεμνημένος, καὶ τὸ γεννηθὲν συνεκτρέφει κοινῇ μετ᾽ ἐκείνου.*

dem Hässlichen wird er nie erzeugen. Er hat also die schönen Leiber vorzugsweise gern, weil er nämlich erzeugen will, und eben so jede schöne, edle und wohlgebildete Seele, die er antrifft. Vorzüglich aber erfreut er sich an beiden vereinigt, und hat für einen solchen Menschen gleich eine Fülle von Reden über die Tugend und darüber wie ein vortrefflicher Mann sein müsse und wonach streben, und zugleich unternimmt er ihn zu unterweisen. Nämlich indem er den Schönen berührt und mit ihm sich unterhält, erzeugt und belebt er was er schon lange zeugungslustig in sich trug, und indem er anwesend und abwesend sein gedenkt, erzieht er auch mit jenem gemeinschaftlich das Erzeugte."

So, sehen wir, übt die Schönheit als Bestimmungsgrund und Träger der schöpferischen Liebe gradezu göttliche Macht, und wir sehen uns gezwungen dieser Vergötterung einen viel besseren Grund zuzugestehn, als der früheren im Phädros; dennoch könnte man meinen, es sei genau genommen nur wenig damit gesagt. Freilich zeigt die sinnreiche Durchführung und Bewährung dieser tiefgreifenden Ansicht vom Wesen der Liebe genugsam die Göttlichkeit sowohl des schöpferischen Bestrebens, als auch der Erscheinung, welche dazu aufruft, der Schönheit; allein zu verkennen ist doch bei der ganzen Darstellung wiederum nicht, dass grade nur das Wesen der Liebe ergründet und aufgezeigt wird, dagegen die Seite dieses Doppelwesens, welche uns hier ganz eigentlich in Anspruch nimmt, die Schönheit, nur beiläufig und wenn gleich in bedeutungsvoller Beziehung, doch keineswegs als eigentlicher Gegenstand der Forschung heraustritt. Um so erwünschter muss uns die Unterweisung der Mantinischen Fremden in ihrem letzten Theile sein, welcher unmittelbarer auf das Schöne

lossteuert, wiewohl auch hier noch immer nur zu dem Behufe der gottmenschlichen Wirksamkeit des Eros auf Erden und des edelsten Theiles dieser Wirksamkeit ganz besonders. Der Abhandlung wohnt die eigenthümliche Schwierigkeit bei, dass alles Philosophische so zu sagen im blühenden Leibe des Dichterischen steckt, ja sogar die Wunderlichkeit der weisen Frau das Ganze mit einer ironischen Färbung wie übergiesst. Dennoch dringt die Gewalt der Wahrheit hervor, wenn man gegen das Verführerische weder zu mistrauisch noch zu sehr auf seiner Hut ist.

Es heisst in der Fortsetzung obiger Entwickelung: [1]) „Soweit nun, o Sokrates, würst du wohl auch in die Geheimnisse der Liebe einzuweihen; ob aber

---

1) 210. u. 211. (In dieser Rede Diotima's ist jedesmal der bedeutendste Fortschritt durchschossen um ihn nach Verdienst hervorzuheben:) *Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης. ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω· πειρῶ δὲ ἕπεσθαι, ἂν οἷός τε ᾖς. δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μέν, ἐὰν ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος, ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾷν καὶ ἐνταῦθα γεννᾷν λόγους καλούς, ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἴδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἓν τε καὶ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσι τοῖς σώμασι κάλλος. τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἑνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἡγησάμενον· μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἂν ἐπιεικὴς ὢν τὴν ψυχήν τις καὶ ἐὰν σμικρὸν ἄνθος ἔχῃ, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾷν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυγγενές ἐστι, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι ἡγήσηται εἶναι· μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὖ ἐπιστημῶν κάλλος, καὶ βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τῷ παρ' ἑνί, ὥσπερ οἰκέτης ἀγαπῶν παιδαρίου κάλ-*

auch, wenn man sie geziemend vortrüge, in die höchsten und heiligsten, um derentwillen auch jene da sind, das weiss ich nicht. Indess will ich sie vortragen und mich die Mühe nicht verdriessen lassen; versuche nur zu folgen wenn du es vermagst. Wer nämlich auf die rechte Art die Sache angreifen will, der muss zwar in der Jugend damit anfangen schönen Gestalten nachzugehen und wird zuerst freilich wenn er richtig beginnt nur einen solchen lieben und diesen mit schönen Reden befruchten, hernach aber von selbst inne werden, dass die Schönheit in irgend einem Leibe der in jedem andern verschwistert ist, und es also, wenn er dem in der Gestalt[1]) schönen nachgehen soll, grosser Unverstand wäre, nicht die Schönheit in allen Leibern

---

λος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνὸς, δουλεύων φαῦλος ᾖ καὶ σμικρολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε. πειρῶ δέ μοι, ἔφη, τὸν νοῦν προσέχειν ὡς οἷόν τε μάλιστα. ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλὰ, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλὸν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὦ Σώκρατες, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθε πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλὸν, τῇ δ' αἰσχρὸν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δ' οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλὸν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρὸν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλὸν, ἔνθα δὲ αἰσχρὸν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλὸν, τισὶ δὲ αἰσχρόν. οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι, οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινὶ, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὂν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

1) Schl.: „in der Idee.“ Das kann ἐπ' εἴδει (cf. ἐπὶ σώματι) wohl schwerlich heissen, auch wäre der Gedanke zu frühzeitig und vorweggenommen an diesem Orte.

für eine und dieselbe zu halten, und wenn er dies inne geworden als Liebhaber aller schönen Leiber erscheinen und von der gewaltigen Heftigkeit für einen nachlassen weil er es für klein und geringfügig hält. Späterhin aber muss er die Schönheit in den Seelen für weit herrlicher halten als die in den Leibern, so dass wenn einer dessen Seele zu loben ist auch nur wenig von jener Blüthe zeigt, ihm das doch genug ist und er ihn liebt und pflegt, indem er solche Reden erzeugt und aufsucht, welche einen Jüngling besser zu machen vermögen, damit er so dahingebracht werde, das Schöne in den Bestrebungen und in den Sitten anzuschauen und auch von diesem zu sehen, dass es sich überall verwandt ist, um so die Schönheit des Leibes für etwas geringes zu halten. Von den Bestrebungen muss er dann weiter zu den Erkenntnissen gehen, damit er auch die Schönheit der Erkenntnisse schaue, und, weil er nun schon viel Schönes im Auge hat, nicht mehr dem bei einem einzelnen wie ein Sklave diene und aus Liebe zur Schönheit irgend eines Knaben, eines Mannes oder einer einzelnen Bestrebung niedrig und kleinlich gesinnt sei, vielmehr auf die hohe See des Schönen eile, sich dort umsehe und viel schöne und herrliche Reden und Gedanken in ungemessenem Streben nach Weisheit erzeuge, bis er hiedurch gestärkt und vervollkommnet eine einzige solche Erkenntniss erblicke, welche auf ein solches Schönes geht. Hier nun, sprach sie, bemühe dich nur aufzumerken so sehr du kannst. Wer nämlich bis hieher in der Liebe erzogen ist und das mancherlei Schöne in solcher Ordnung und richtig schaut, der wird, indem er nun der Vollendung in der Liebeskunst entgegengeht, plötzlich ein von Natur wunder-

bar Schönes erblicken, nämlich jenes selbst, o Sokrates, um deswillen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat, welches zuerst immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet, ferner auch nicht etwa auf eine Weise schön auf eine andre hässlich, noch auch jetzt schön und dann nicht, noch im Vergleich hiemit schön damit aber nicht, noch auch hier schön und dort hässlich, als ob es nur für Einige schön für Andere aber hässlich wäre. Noch auch wird ihm dieses Schöne unter einer Gestalt erscheinen wie ein Gesicht oder Hände oder sonst etwas was der Leib an sich hat, noch wie eine Rede oder eine Erkenntniss, noch irgendwo an einem andern seiend, weder an einem einzelnen Lebenden, noch an der Erde noch am Himmel noch sonst wo, sondern an und für sich und in sich selbst als ewig dasselbe; alles andre schöne aber als an jenem auf irgend eine solche Weise Antheil habend, dass wenn auch das andere entsteht und vergeht, jenes doch nie irgend einen Gewinn oder Schaden davon hat, noch ihm sonst irgend etwas begegnet.“

[1]) „Und an dieser Stelle des Lebens, o lieber Sokrates, sagte die Mantinische Fremde, wenn irgend-

---

1) p. 211. d. *Ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὦ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν. ὃ ἐάν ποτε ἴδῃς, οὐ κατὰ χρυσίον τε καὶ ἐσθῆτα καὶ τοὺς καλοὺς παῖδάς τε καὶ νεανίσκους δόξει σοι εἶναι, οὓς νῦν ὁρῶν ἐκπέπληξαι καὶ ἕτοιμος εἶ καὶ σὺ καὶ ἄλλοι πολλοί, ὁρῶντες τὰ παιδικὰ καὶ ξυνόντες ἀεὶ αὐτοῖς, εἴ πως οἷόν τ' ἦν, μήτε ἐσθίειν, μήτε πίνειν, ἀλλὰ θεᾶσθαι μόνον καὶ ξυνεῖναι. τί δῆτα, ἔφη, οἰόμεθα, εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν; ἆρ' οἴει, ἔφη, φαῦλον βίον γίγνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου κἀκεῖνο δὴ θεωμένου καὶ ξυνόντος αὐτῷ; ἢ οὐκ ἐνθυμεῖ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, ἅτε*

wo, ist es dem Menschen erst lebenswerth, wo er das Schöne selbst schaut, welches, wenn du es je erblickst du nicht wirst vergleichen wollen mit köstlichem Geräth oder Schmuck, oder mit schönen Knaben und Jünglingen, bei deren Anblick du jetzt entzückt bist. Was also, sprach sie, sollen wir erst glauben, wenn einer dazu gelangte jenes Schöne selbst rein, lauter und unvermischt zu schauen und nicht erst voll menschlichen Fleisches, voll Farben und anderen sterblichen Flitterkrams, sondern das göttliche Schöne selbst in seiner Einartigkeit? Meinst du wohl, dass einer ein schlechtes Leben führen könne, der dorthin sieht und jenes erblickt und damit umgeht? Oder glaubst du nicht, dass ihm, wenn er schaut, womit man das Schöne schauen muss, dort allein begegnen könne nicht Abbilder der Tugend zu erzeugen, weil er nämlich auch nicht nur ein Abbild berührte, sondern wahres, weil er das Wahre berührte? Wer aber wahre Tugend erzeugt und aufzieht, dem gebührt es, dass er von den Göttern geliebt werde und wenn irgend ein anderer Mensch es ist, auch er unsterblich sei."

Unter der Voraussetzung hier wie überall im Platon nicht zufällig wie durch Zutappen dies oder jenes Wort, dem wir, besonders mit Rücksicht auf den systematischen Zusammenhang, Bedeutung zuschreiben müssen, anzutreffen, muss diese Stelle die grösste Wichtigkeit erlangen. Hier wird nämlich von Anfang bis zu Ende jedes Schöne als Erscheinung behandelt und zwar in aufsteigender Linie von dem sinnlichen zuerst zum phantastischen und dann durch

---

οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλ' ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ; τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἴπερ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων, ἀθανάτῳ κἀκείνῳ.

dieses hiedurch zu einem, wie es scheint, überschwenglichen Schauen geführt. Mit dieser Anschauung auch im ersten Grade, steht es nun in der That ganz eigenthümlich. Man schaut nämlich zuerst eine einzelne schöne Gestalt an. Diese ist nun zwar ein Einzelnes, aber als Werdendes, als Gegenstand der blossen Wahrnehmung keineswegs eine Einheit und so scheint denn unmittelbar ausgesagt zu sein, es könne ein Schönes geben, welches nicht grade eine Einheit, ein einartiges Wahrhaftseiendes sei, aber erklärt ist dies keineswegs. Vom Anschauen der einzelnen schönen Gestalt wird man weiter zum Zusammenfassen des allen gemeinsamen Schönen getrieben ohne deshalb doch wohl minder eine Erscheinung zu haben eben jener Schönheit Bild die in allen Körpern ist, wobei freilich auffallen könnte, dass es nicht ausdrücklich gesagt ist, allein warum sollen wir daran zweifeln, da ja das ganz ähnliche aber noch schwierigere Auffassen der schönen Bestrebungen und die Erkenntniss der schönen Seelen ausdrücklich so behandelt wird als hätte sie Erscheinungen. Höchst wichtig ist nämlich im Verlaufe diese zugleich zusammenfassende und anschauende Thätigkeit eben bei der Seelenschönheit, die sowohl aus schönen Bestrebungen und Handlungen, als auch Erkenntnissen hervortritt, und es ist eine fast unerklärliche, wenn auch erfahrungsmässig noch so leichte Sache, wie die Schönheit der Seele zur Erscheinung kommt. Wenn man bei der Erklärung in Verlegenheit sein würde; so dürfte man bei der blossen Anerkennung nur an den platonischen Sokrates eben dieses Gastmahls erinnern, von dem uns doch zuletzt nichts übrig bleibt, als jenes Bild der schönen Erkenntniss und Bestrebung. Das war es, was oben bei der Betrachtung des ganzen Gastmahls angedeutet wurde, und

anders scheinen in der That weder Bestrebungen noch Handlungen noch Erkenntnisse schön sein zu können, als eben unter einem solchen Bilde. Damit sind wir nun eine Stufe höher in der Auffassung des Schönen gekommen. Denn offenbar ist dieses Schauen keine Wahrnehmung [1]) mehr, sondern zum wenigsten Vorstellung [2]), da es ja ein inneres Sehen ist, dass es aber auch zugleich Zusammenfassung des Wesentlichen aus einzelnen Handlungen und Erkenntnissen sein soll, wird ausdrücklich verlangt, und somit zwar ganz unzweifelhaft jenes Gebiet, welches wir Phantasie nennen, jenes Reich der Ideale, bezeichnet, aber freilich nicht eigends benannt. Obgleich nun das Schöne auf diesem Gebiete keineswegs blosser Nachklang der sinnlichen Erfahrung ist, vielmehr reingeistig geschaffen und eines rein Geistigen Ausdruck sein kann; so wird dennoch hier doch noch nicht das Schöne an sich aufgefasst: und es leuchtet wohl ein, dies müsse in seiner Einartigkeit göttlich sein und auf eine ganz eigenthümliche Weise angeschaut werden, da es unter keiner Gestalt erscheint und immer dasselbe ist. Es fragt sich also was denn dasjenige sei, womit diese Schönheit angeschaut werden muss. Wir wissen hierauf keinen andern Bescheid, als es könne dies wohl nur der göttlichste Theil unseres Geistes sein, der es auch selbst weiss, dass er dem Einartigen, dem Göttlichen gleichartig ist und Antheil daran hat, eben weil er es erkennen kann [3]).

---

1) Theaet. ed. St. p. 186. e. αἴσθησις.

2) l. l. 187. a. δόξα.

3) Bekanntlich ist der Gedanke, nur von Gleichem werde Gleiches erkannt, zu einem anderen Behufe im Phädon weitläuftig erörtert. Cf. Phaedr. 247., wo im mythischen Gewande die Frage,

Also der Geist, als Erkenntniss im platonischen Sinne, im Bewusstsein seiner Göttlichkeit muss die Idee der Schönheit, die selbst göttlich ist anschauen und ist als solcher und in ihr natürlich der Erzeuger aller höheren Tugend. Offenbar ist in dieser letzten unmittelbarsten Art des Schauens ein geheimnissvolles Wesen, so dass man in Zweifel gerathen könnte, ob es denn nur überhaupt ein Schauen sei, da es doch nicht anders vor sich gehen könne als nach Art der Erkenntniss. Indessen dürfte es doch besser sein, statt zurückzuweichen, lieber einen Schritt weiter zu thun und in Verbindung mit dem Vorigen zu schliessen: da nach Phädros diejenigen Dinge der gegenwärtigen Welt schön sind, wobei man sich jenes göttlichen Schönen erinnert, da nach eben dem Gespräche das Göttliche, die Idee der Schönheit mit den Augen aufgefasst wird (wobei dieser Ausdruck „Auge" weder mitwirkende Seelenthätigkeiten noch eine andre sinnliche Auffassung, die er vielmehr zu vertreten scheint, ausschliesst), da ferner nach Hippias jenes göttliche Schöne das ist, wodurch alles einzelne Schöne schön wird, so muss es nach Platon auch in jedem Einzelnen erkannt werden und zwar doch wohl eben wieder durch jenen göttlichen Theil der Seele, oder durch jene göttliche Thätigkeit vielmehr, so dass beim Schauen der Idee des Schönen für sich, wenn sie anders möglich ist, die Erkenntniss allein, bei dem schönen Phantasiebilde die Erkenntniss und die Vorstellung zugleich, bei der Wahrnehmung eines äusserlich Erscheinenden aber zuerst die sinnliche, dann die phantastische oder vorstellende und endlich die das Einartige oder die göttliche Schönheit ergrei-

womit das Seiende geschaut werde, ausgeführt erscheint: „das farblose, gestaltlose, unberührbare, wahrhaftseiende Sein nimmt nur den Lenker der Seele, das Erkennen, zu seinem Beschauer."

fende Thätigkeit wirkt. Und so wäre es denn in der That eben so unangemessen von der Erscheinung eines einzelnen Schönen ohne die Idee der Schönheit, als von der Auffassung der Idee der Schönheit in einer blossen Wahrnehmung zu reden, wobei sich zwar die Frage aufdrängt, ob denn die Idee der Schönheit der Erkenntniss allein zugänglich sey ohne Wahrnehmung und Vorstellung, aber aus dem bisherigen offenbar nicht zu beantworten ist, sobald man an der blossen Behauptung, dass es so sei, wie sie eben vorkommt zweifeln will. Sie bleibt aber auch um so lieber auf sich beruhen, da ohnehin diese Folgerungen verwegen scheinen mögen, wenn gleich nicht abzusehen ist, wie ihnen unter diesen Umständen auszuweichen war; — und vielleicht leidet die Wahrheit keinen Schaden darunter.

## *Philebos.*

So hat uns freilich das Gastmahl am weitesten in die Sachen hineingebracht und die erste, wenn auch nur augenblicklich befriedigende Antwort auf unsere Nachfrage über das Schöne gegeben; allein sobald wir uns erlaubten davon weiteren Gebrauch zu machen durch Hin- und Herfragen, kam es zum Stocken, denn theils schien sehr Wichtiges nicht gesagt, theils das Gesagte nicht genugsam begründet, ja vielleicht gar nicht einmal streng wissenschaftlich gesagt und aufgestellt. Alles Vorige befriedigte eben so wenig, und so wird hier das Geständniss nothwendig, dass wir jetzt im Begriff stehen, den letzten verzweifelten Schritt zu thun, um so mehr da wir uns schon berühmt haben, im Philebos den eigentlichen Aufschluss zu finden. Die Sache ist um so bedenklicher, da berühmte Aesthetiker entweder der ganzen Ausführung des Philebos gar nicht oder doch

nicht vorzugsweise gedenken. Gruber [1]) nennt Platon den Vater der Aesthetik, weis't aber auf kein bestimmtes Gespräch hin, Jean Paul [2]) lobt Platons Kunst und weiss ihn zu charakterisiren, geht aber nicht auf seinen Begriff der Schönheit ein, Schreiber [3]) macht sich lächerlich mit seiner einsamen Anführung des grössern Hippias, Solger [4]) endlich, der ausdrücklich erklärt, „in der Hauptsache habe Platon den wahren Gesichtspunkt gefunden," hält eines Theils den Hippias und den populären Begriff des καλοκἀγαθὸν für zu bedeutend in der platonischen Philosophie, und geht anderen Theils nicht über die mythische Aufstellung des Phädros hinaus, in der er indessen mit Recht die volle Bedeutsamkeit anerkennt, wiewohl wunderbarer Weise mit solchem Nachdruck, als wenn es im ganzen Platon keine wissenschaftlichere Behandlung der Sache gäbe. Dazu kommt die eigenthümliche Schwierigkeit des Philebos und ein wunderliches Schwanken grade im Augenblick der Entscheidung [5]).

Indessen tritt uns gleich von vornherein das was wir bisher nur aus dem Mythus entnahmen oder durch Zusammenstellung erschlossen, so ausdrücklich ausgesprochen und so tief aufgefasst entgegen, dass wir leicht versucht werden auch die Behandlung im Gastmahl fortan nur als eine Phantasie gelten zu lassen. Nämlich die Frage nach der Vereinigung des Einartigen, der Idee, mit dem Vielartigen, dem Werdenden, der Erscheinung, die uns am Ende des Gastmahls entstehen musste, wird hier, nicht ohne Rück-

---

1) In seinen akademischen Vorträgen über Aesthetik.

2) Vorschule der Aesthetik. §. 35. u. a. a. O.

3) Lehrbuch der Aesth. §. 173.

4) Aesthetik herausgegeben nach den Vorlesungen von Heise p. 13—15.

5) Phileb. ed. St. p. 64.

sicht auf das Schöne aufgeworfen, da doch der Ochse z. B. auf eine andere Art Eins sei als das Schöne. Bei der Erörterung, die nun folgt, ist die Ansicht vom Sein und Werden, von dem im herakleitischen ewigen Fluss der Dinge beharrlich und ewig seienden aufzufassen. Gott und die göttlichen Ideen, die Erkenntniss und die Begriffe haben das Wesen, das eigentliche Sein; alles Uebrige, die ganze Welt der Wahrnehmung, die ganze Materie, ist nie sich selbst gleich, sondern in einem ewigen Kreislauf des Werdens und Vergehens verwickelt, in einem unaufhörlichen Flusse begriffen. In Beziehung auf diese Grundverschiedenheit der Dinge findet nun Sokrates [1]) es wunderbar und streitig: „dass Eines Vieles und Vieles wieder eines sei.

Darauf fragt Protarchos: [2]) „Meinst du, wenn jemand sagte, ich, Protarchos, der ich doch von Natur einer bin, sei auch wieder viele, und diese Ichs auch als einander entgegengesetzt, als gross und klein, als schwer und leicht setzte und einen und denselben noch als tausend anderes?"

Sokrates weis't dies als abgedroschen und längst abgemacht zurück, und als darauf Protarchos fragt, was er denn für einen neuen Gebrauch dieses Satzes meine, antwortet er: [3]) Wenn jemand, mein Kind,

---

1) p. 14. c.

2) p. 14. d. *ΠΡΩ. Ἄρ' οὖν λέγεις, ὅταν τις ἐμὲ φῇ Πρώταρχον ἕνα γεγονότα φύσει, πολλοὺς εἶναι πάλιν, τοὺς ἐμὲ καὶ ἐναντίους ἀλλήλοις μέγαν καὶ σμικρὸν τιθέμενος, καὶ βαρὺν καὶ κοῦφον τὸν αὐτὸν, καὶ ἄλλα μυρία;*

3) p. 15. a. b. c. *ΣΩ. Ὁπόταν, ὦ παῖ, τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τὶς τιθῆται, καθάπερ ἀρτίως ἡμεῖς εἴπομεν. ἐνταυθοῖ μὲν γὰρ καὶ τὸ τοιοῦτον ἕν, ὅπερ εἴπομεν νῦν δὴ, συγκεχώρηται τὸ μὴ δεῖν ἐλέγχειν. ὅταν δέ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι, καὶ βοῦν ἕνα, καὶ τὸ καλὸν ἕν, καὶ τἀγαθὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἑνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ*



das Eine nicht aus dem Werdenden und Vergehenden nimmt, wie wir eben; denn dort und über ein solches Eins, wie wir eben anführten, ist man dahin einverstanden, dass es keiner Prüfung bedürfe. Wenn aber jemand unternimmt den Menschen als Einen zu setzen und den Ochsen als Einen, und eben so das Schöne als Eins und das Gute als Eins; so wird leicht aus fleissiger Behandlung, die auf Unterscheidung ausgeht eine Streitigkeit. Prot. Wie so?

Sokrates: „Zuerst ob man wohl annehmen darf, dass es dergleichen Einheiten gebe, als wahrhaft seiend. Dann aber auch, wie doch diese, wenn jede von ihnen immer dieselbe ist, und weder Werden noch Untergang zulässt, dennoch zuerst zwar eine solche Beharrlichkeit sei, hernach aber in dem Werdenden und Unendlichen wiederum als zerstreut und vieles geworden zu setzen ist, oder wie sie ganz ausserhalb ihrer selbst, was doch für das Unmöglichste von Allem zu halten wäre, als dasselbe Ding zugleich Eins *sei*[1]) und in Vielen *werde*. Dies,

---

σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται. ΠΡΩ. Πῶς; ΣΩ. Πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην· μετὰ δὲ τοῦτ᾽ ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ᾽ ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ᾽ ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα εἶναι καὶ ἐν πολλοῖς γίγνεσθαι. ταῦτ᾽ ἔστι τὰ περὶ τὰ τοιαῦτα ἓν καὶ πολλά, ἀλλ᾽ οὐκ ἐκεῖνα, ὦ Πρώταρχε, ἁπάσης ἀπορίας αἴτια μὴ καλῶς ὁμολογηθέντα καὶ εὐπορίας ἂν αὖ καλῶς.

1) Schleiermacher hat ohne Zweifel Recht zu der Veränderung: ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα εἶναι καὶ ἐν πολλοῖς γίγνεσθαι. Denn es sind die beiden Fälle zu setzen, dass das Eine, Seiende, der Begriff entweder in Theilen von sich oder als Ganzes in dem Einzelnen, Werdenden erscheine. Das ἓν καὶ πολλά dagegen kann bleiben ohne den Sinn zu ändern, vielmehr ist es sehr nützlich,

Protarchos, und über solches Eins und Vieles, nicht aber jenes ist Ursache aller Verwirrung, wenn es nicht recht ausgemacht wird und wiederum aller Entwirrung, wenn richtig."

Der Unterschied des Einzelnen als eines Werdenden von dem Schönen als einem Seienden und darum Einem braucht kaum noch ausdrücklich hervorgehoben zu werden, wenn es nun aber ein schönes Einzelnes, eine erscheinende gewordene Schönheit giebt, so fragt sich wie sie möglich sei. Die Idee der Schönheit wohnt an dem überhimmlischen Ort, nach Phädros; sie ist das was alles Andere schön sein macht, sie ist göttlicher Natur und einartig, gehört zu dem wahrhaft Seienden und ist ein einartiges Eins — dies ist alles schon genugsam gesagt im Hippias, dem Phädros und dem Gastmahl, und wenn auch der überhimmlische Ort noch vorläufig nicht viel gelten kann, sobald er mehr als bloss die edlere Natur und wirklich eine Oertlichkeit andeuten soll, so war doch die Erinnerung an ihn bei dem Hiesigen bedeutungsvoll und so kann doch nun schon so viel als ausgemacht angesehen werden, dass, nur in sofern es an dem Seienden Antheil hat, ein Werdendes schön genannt werden dürfe, dass also die Frage, wie das Werdende und Viele überhaupt an dem Seienden und Einen Theil habe, auch die Frage nach der Möglichkeit des Schönen in der Erscheinung sei oder in der äusseren Wirklichkeit, welche ja eben das Werdende umfasst; ob dabei nun auch eine zweite höchst wichtige Frage nach der Unterscheidung der Idee des Schönen von den übrigen Ideen,

---

denn es bestimmt ihn ganz zweckmässig, da es keineswegs überflüssig ist zu sagen, wie durch diese Art der Einheit auch die Vielheit eine ganz andere werde, sie die vorher die Theile des einzelnen Wahrgenommenen, jetzt alles Wahrnehmbare selbst ist.

also ihrer Bestimmung im Gebiete des Seienden selbst erledigt werde, darüber giebt es hier noch keine Auskunft. So viel ist gewiss, das eben aufgeworfene Problem trifft ganz eigentlich unsern Gegenstand und zwar von einer höchst wichtigen Seite, ja es darf sogar hier schon verrathen werden, es geht ganz eigentlich auf das Schöne als gewordenes Sein los. Zuvörderst nämlich nimmt Sokrates das Wort und erzählt [1]):

„Die Alten, besser als wir und den Göttern näher wohnend, haben uns die Sage übergeben, aus Einem und Vielem sei Alles, wovon jedesmal gesagt wird, dass es ist, und habe Bestimmung und Unbestimmtheit in sich verbunden. Deshalb nun müssten wir, da dieses so geordnet ist, immer einen Begriff von jedem jedesmal annehmen und suchen; denn finden würden wir ihn gewiss darin. Wenn wir ihn nun ergriffen haben, dann nächst dem Einen, ob etwa zwei darin zu sehen sind, wo aber nicht, ob drei oder irgend eine andere Zahl und mit jedem einzelnen von diesen darin befindlichen eben so, bis man von dem ursprünglichen Einen nicht nur dass es Eins und Vieles und Unendliches ist sieht, sondern auch wie vieles; den Begriff des Unendlichen aber darf man nicht eher auf die Menge anwenden, bis man ihre

1) p. 16. d. *οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων· δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν. ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ᾽ ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα. τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός· τότε δ᾽ ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾷν.*

Zahl ganz übersehen hat, die zwischen dem Unendlichen und dem Einen liegt, und dann erst die einzelne Einheit von allem in die Unendlichkeit freilassen und verabschieden."

Zwischen dem Unendlichen [1]) und der Einheit erscheint hier als Mittelglied die Zahl, bald darauf ergiebt sich Zahl, Mass und Grenze als dasselbe, und durch diese geht sonach das Aufsteigen vom Vielen zum Einen, so dass Zahl und Mass und Grenze in Beziehung auf das Viele dieselbe Thätigkeit und Wirkung übt, wie das Eine der Begriff, ein Ergebniss welches für die Folge von der äussersten Wichtigkeit ist, sobald man festhält, dass also der Begriff das letzte Mass und die wesentlichste Begrenzung der Dinge bewirke.

Die Untersuchung geht dann damit fort, dass sie viererlei unterscheidet. Zuerst nämlich setzt sie das Unbestimmte [2]) das Werdende, immer ein Mehr und Minder zulassende und in sofern Unendliche, dann [3]) das Gleiche, das Zwiefache und was sonst noch macht, dass das Entgegengesetzte aufhört sich ungleich zu verhalten und durch Einbringung des Gleichmässigen und Zusammenstim-

---

1) p. 23. 24. *λέγω τοίνυν τὰ δύο, ἃ προτίθεμαι, ταὖτ' εἶναι ἅπερ νῦν δὴ, τὸ μεν ἄπειρον, τὸ δὲ πέρας ἔχον. ὅτι δὲ τρόπον τινὰ τὸ ἄπειρον πολλά ἐστι, πειράσομαι φράζειν.*

2) p. 23. d. *ΣΩ. Τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ περας; — Τούτων δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι ξυμμισγόμενον. — Τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦτο.*

3) p. 25. a. *Οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα [τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα], τούτων δὲ τἀναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅ τι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο, ἢ πῶς σὺ φῂς; — κάλλιστά γε.*

menden **eine Zahl** hervorbringt, drittens die Mischung aus diesen beiden, **das Bestimmte, das Begrenzte, das gewordene Sein** [1]), und viertens die **Ursache der Begrenzung** der beiden ersten.

Die Abhandlung dieser vier Geschlechter und ihrer Tugenden führt uns dann rasch und unmittelbar zum Zweck. Nachdem sich nämlich gezeigt hat, jenes erste, das Unbestimmte sei zugleich das Viele [2]) und lasse durchaus für sich kein Sein zu, kann hier natürlich überall noch keine Nachfrage nach der Schönheit sein; dann aber, so wie Zahl und Mass hinzutritt, wird sie möglich.

[3]) „Bei Krankheiten pflegt die richtige Gemeinschaft beider das Wesen der Gesundheit zu erzeugen, und wenn in Hohes und Tiefes in Schnelles und Langsames, als unbestimmt, eben dieses hineinkommt, wird es zugleich eine Begrenzung bewirken und die gesammte Tonkunst aufs vollkommenste darstellen.“

Glücklich in der That ist das Beispiel gewählt, denn nichts kann lebhafter die Wirkung des Masses für die Schönheitsgeburt darstellen als eben die Tonkunst, vielleicht ist es indessen dennoch nur eine ziemlich äusserliche Auffassung, da ja das Mass nur dazu dient um den Gedanken auszudrücken, den wir schön nennen. Auch scheint wirklich das Mass nur

---

1) p. 26. d. — *τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.* und p. 27. b. *ἔπειτ᾽ ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν.*

2) p. 23. 24.

3) p. 25. 26. — *ἐν μὲν νόσοις ἡ τούτων ὀρθὴ κοινωνία τὴν ὑγιείας φύσιν ἐγέννησεν. — Ἐν δὲ ὀξεῖ καὶ βαρεῖ καὶ ταχεῖ καὶ βραδεῖ, ἀπείροις οὖσιν, ἆρ᾽ οὐ ταὐτὰ ἐγγιγνόμενα ταῦτα ἅμα πέρας τε ἀπεργάσατο καὶ μουσικὴν ξύμπασαν τελεώτατα ξυνεστήσατο;*



die Bedingung der Schönheit sein zu sollen, denn es heisst gleich weiter [1]):

„Und wenn sie (die richtige Gemeinschaft des Unbestimmten und der Bestimmnng) in die Kälte und Hitze hineinkommt, so hebt sie das Allzuheftige und Unbegrenzte auf, und bewirkt darin das Angemessene und Ebenmässige.

Hieraus also, wenn das Unbegrenzte und das die Begrenzung in sich habende vermischt werden, entstehn uns die Jahrszeiten **und alles Schöne** (in der populären Bedeutung). Und tausenderlei anderes übergehe ich anzuführen, wie nächst der **Gesundheit auch Schönheit und Stärke**, und in der Seele wiederum vieles anderes Herrliches."

Aus diesen Sätzen folgt ohne Weiteres, dass diese Mischung nur die Möglichkeit der Schönheit, nicht die Nothwendigkeit giebt, denn sonst müsste nicht sie und auch noch tausenderlei anderes, sondern sie allein daraus entstehn.

Alle drei das Unbegrenzte, die Begrenzung und das daraus gewordene Sein sind nun da, [2]) „die Begrenzung hatte aber weder vieles unter sich, noch waren wir auch im mindesten schwierig, **dass sie vielleicht nicht eins sei ihrer Natur nach.**"

So ist allerdings die Begrenzung nicht nur von der grössten Macht, sondern auch von der edelsten Natur, dennoch geht jetzt die Untersuchung auf ein

1) A. a. O. *Καὶ μὴν ἔν γε χειμῶσι καὶ πνίγεσι ἐγγιγνόμενα τὸ μὲν πολὺ λίαν καὶ ἄπειρον ἀφείλετο, τὸ δὲ ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον ἀπειργάσατο. — Οὐκοῦν ἐκ τούτων ὧραί τε καὶ ὅσα καλὰ πάντα ἡμῖν γέγονε, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν πέρας ἐχόντων συμμιχθέντων; — καὶ ἄλλα γε δὴ μυρία ἐπιλείπω λέγων, οἷον μεθ' ὑγιείας κάλλος καὶ ἰσχὺν, καὶ ἐν ψυχαῖς αὖ πάμπολλα ἕτερα καὶ πάγκαλα.*

2) p. 26. d. *Καὶ μὴν τά γε πέρας οὔτε πολλὰ εἶχεν, οὔτ' ἐδυσκολαίνομεν ὡς οὐκ ἦν ἓν φύσει.*



Viertes noch mächtigeres und vorzüglicheres, nämlich auf die Ursache der Mischung und des Werdens [1]). Es zeigt sich gar bald dass Weisheit und Vernunft aller Ordnung Ursache sind, dass immer über das Ganze Vernunft herrscht, welche Vernunft und Weisheit nun aber nicht ohne Seele sein können; und so „müsse der Natur des Zeus eine königliche Seele und königliche Vernunft einwohnen wegen der Kraft der Ursache.“ Vom Geiste und zuletzt aus Zeus königlicher Seele also entspringt jegliche Ordnung und nimmt jegliches Ordnende seinen Ursprung, so dass wir nun nicht mehr in Verlegenheit sein können die Heimath des Masses, der Zahl, der Bestimmung, des Begriffs oder der Idee der Dinge kurz alles Wahrhaftseienden, durch dessen Antheil das Werdende ein Gewordenes Sein wird, zu bestimmen. Jegliche Ordnung und Abgemessenheit und Möglichkeit der Schönheit ersteht daher wenn der Geist sein Mass zu seinem Zweck in das Ungeordnete hineinbringt und es braucht nun nicht länger verschwiegen zu werden, dass „alle so entstandene Abgemessenheit und Verhältnissmässigkeit überall Schönheit und Tugend sei.“ [2]) Allein hier entsteht zuerst die Schwierigkeit, dass diese Erklärung, welche Schönheit und Tugend in den Begriff der Harmonie zusam-

---

1) p. 30. c. οὐκοῦν εἰ μὴ τοῦτο, μετ' ἐκείνου τοῦ λόγου ἂν ἑπόμενοι βέλτιον λέγοιμεν, ὡς ἔστιν, ἃ πολλάκις εἰρήκαμεν, ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας ἱκανὸν, καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν. — Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ' ἄν ποτε γενοίσθην. — Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.

2) p. 64. e. μετριότης καὶ ξυμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ ξυμβαίνει γίγνεσθαι.

menfasst, zuletzt doch wieder mehr ethisch als ästhetisch zu sein scheint, offenbar nicht ausschliesslich das Schöne begreift und nicht ohne einen Beigeschmack „jenes populären Schönen und Guten“ ist. Und ganz gewiss sollte dies nicht der Schlüssel zu allem Schönen sein, denn gleich darauf entsteht eine zweite Schwierigkeit, die uns aber schon ähnlich vorgekommen ist, nämlich ein Wiederkehren der Schönheit als eines ganz neuen, von der Verhältnissmässigkeit ausdrücklich unterschiedenen [1]. „Wenn wir also nicht in einer Form das Gute auffangen können, so wollen wir es in diesen dreien zusammenfassen, Schönheit und Verhältnissmässigkeit und Wahrheit, und wollen sagen, dass diese als eines mit Recht als Ursache angesehen werden können dessen was in der Mischung ist und dass um dieses als eines Guten Willen sie auch eine solche geworden ist.“

Man könnte dies für eine Unklarheit ausgeben, wenn man oberflächlich hinsieht; allein genauer genommen wird es seine Berechtigung in sich haben. In dem ersten Ausdruck, wo Abgemessenheit und Verhältnissmässigkeit Schönheit und Tugend sein soll, liegt offenbar nichts anderes als der platonische, freilich gewissermassen ästhetische Begriff der Besonnenheit und Gerechtigkeit oder des Guten für den Menschen, welches die Schönheit nur mit umfasst, nicht dieselbe für sich allein sein kann also mehr ist als sie allein; in dem zweiten Ausdruck ist aber leicht zu erkennen, welchen Platz die Verhältnissmässigkeit

1) p. 65. a. *Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ λέγωμεν ὡς τοῦτο οἷον ἓν ὀρθότατ᾽ ἂν αἰτιασαίμεθ᾽ ἂν τῶν ἐν τῇ ξυμμίξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὂν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι.*



einnimmt und einnehmen muss, da das Gute vom höchsten Gesichtspunkt aus betrachtet nicht unter den dreien genannt werden darf, sondern sie umfassen muss. Die Verhältnissmässigkeit ist darin nämlich wieder die platonische Tugend und Gerechtigkeit (deren Feststellung freilich hier nicht heabsichtigt wurde, vielmehr nur noch weiter sich vorbereiten sollte, um in den Büchern vom Staat ganz herauszutreten,) die Schönheit aber nur in der zweiten Erklärung in ihrer eigentlichen vom Guten verschiedenen Natur aufgefasst. Denn wenn sie auch dies ebenfalls an sich hat, dass in ihr die Verhältnissmässigkeit und Abgemessenheit sein muss, so scheint dies doch noch nicht zu genügen. Wenn dies nun aber nicht genügt, so sind wir nun vielleicht sehr übel daran, da Platon nun nicht mehr ausdrücklich auf das Schöne ausgeht, sondern es nur so mit anfzunehmen scheint, indem er einen andern Zweck vor Augen hat und verfolgt. Unter so bewandten Umständen muss man sich sehr hüten vor einer vorwitzigen und hineintragenden Auslegung, alle Auslegung jedoch wird nicht zu vermeiden und auch nicht jede gefährlich sein, wenn sie nur anderweitig hekannte Ansichten Platons zum Rückhalt und zur Grundlage hat. Bei Gelegenheit der Werthbestimmung der Dinge kommt das Schöne nämlich noch einmal höchst bedeutungsvoll vor. Dort wird gesagt [1]: „der erste Preis gebühre dem Masse, dem Abgemessenen und Zeitigen und wem man sonst noch zuschreiben müsse, dass es die ewige Natur ergriffen habe.“ Da die Ursache selbst nicht als Preisbewerber auftreten konnte, so musste natürlich Alles was demnächst am meisten Antheil an dem Ewigen in dem gewordenen Sein hatte oben an stehn. „Das

1) p. 66. a.

zweite ist dann das Gleichmässige und Schöne und das Vollendete und Hinlängliche und alles was wiederum zu diesem Geschlechte gehört“ [1]).

Wenn wir diese viere nun nicht für zufällig halten wollten und zusehn wie sie zu einander stünden, so ist zuerst zu bedenken, dass alles sich in dem Gebiete des gewordenen Seins aufhält, dann dass schon oben [2]) ausgemacht worden, das Gute sei vor allem vollendet und genüge sich selbst, also sei hinlänglich, und wie es am Schönen Theil habe wurde eben gesagt, ferner müssen wir uns wegen des Schönen erinnern, dass es ja nothwendig Antheil am Guten haben sollte, dass ihm Gleichmässigkeit und Verhältnissmässigkeit ausdrücklich zugeschrieben wurden, und dass es wohl von seiner Seite ebenfalls nicht unbedeutenden Antheil an dem Vollendeten und Hinlänglichen habe. Dass Platon sich die Sache so dachte, zeigt unter andern der Ausdruck, womit ein Beispiel des Schönen aufgeführt wird [3]): „mir scheint, wie eine unkörperliche Ordnung, die schön über einen belebten Körper herrschen soll, die gegenwärtige Rede fertig zu sein.“ Hier wird offenbar das Schöne in das Abgeschlossene und Hinlängliche gelegt, welches wiederum darin besteht, dass der schön beherrschte, belebte Körper vollkommen der unkörperlichen Ordnung gehorcht und entspricht. Es

---

1) l. l. τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν.

2) p. 20. c. ΣΩ. Τὴν τἀγαθοῦ μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλεον ἢ μὴ τέλεον εἶναι; ΠΡΩ. Πάντων δήπου τελεώτατον. ΣΩ. Τί δαί; ἱκανὸν τἀγαθόν; ΠΡΩ. πῶς γὰρ οὔ;

3) p. 64. b. ἐμοὶ μὲν γὰρ καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται.

kann nicht fehlen, dass jedes geschärfte Auge hier einen seligen Blick in das unendliche Geheimniss des Schönen thue, und fast scheint es frevelhaft eine solche Weihe zu stören. Dennoch muss man nun weiter fragen, wiefern denn das Schöne an dem Vollendeten Theil habe, wenn man auch dessen sich überheben wollte zu sagen, wie fern das Gute auf andere Weise. Darauf ist nichts anderes zu antworten, als was im Grunde schon in dem Obigen liegt: Vollendet sei es sofern es abgeschlossen, sofern es ein Ganzes, von der Vernunft geordnetes, sofern es eine Einheit sei, soweit sie nämlich im gewordenen Sein gefunden werde, und Hinlänglich, sich selbst genügend, sei es sofern es seinen Werth und all sein Verdienst lediglich in dem Gehorsam gegen die unkörperliche Ordnung, in dem Entsprechenden in Beziehung auf das von der Vernunft eingebrachte Mass suche und finde, welches auf der letzten Stufe, wie wir uns erinnern die Idee, der Begriff, die Einheit war. Dass aber diesen beiden dem Hinlänglichen und Vollendeten die Gleichmässigkeit und Verhältnissmässigkeit nicht fehlen können, braucht kaum erinnert zu werden, nur muss man sich wohl hüten diese beiden Eigenschaften für zu untergeordnet zu halten. (Denn wir haben schon gesehn wie die eine ganz allein für genügend gehalten wurde die Stellvertreterin des sittlich Guten zu sein.) Es liegt in ihnen vielmehr der innere Organismus, welcher alles Einzelne in seiner eigensten Eigenthümlichkeit zur Herstellung des Einen, Vollendeten hinaustreibt.

So werden diese viere, Abgemessenheit, Verhältnissmässigkeit, Vollendung und Hinlänglichkeit sich vereinigen müssen um das Schöne darzustellen, dennoch aber alle viere nicht das Schöne selbst sein, denn dies liegt offenbar zuletzt in der Regierung,

welche jene unkörperliche Ordnung in einem durch sie beseelten, gewordenen Sein vor unserer Anschauung ausübt, und dessen letzte Ursache, die auch darin erscheint, allerdings die ewige Natur des Zeus und, als Vertreter, das Entsprechende in der unsrigen ist. Oder sollen wir dieses wunderbare Wesen der Schönheit das Hineintreten des Wesens und des göttlichen Gedankens in das gewordene Sein und die anschauliche Auffassung desselben nennen? oder mit des Phädros dichterischen Weihe: eine glänzende Idee aus der überhimmlischen Höhe, die vor unser sterbliches Auge tritt?

So hätte sich uns denn vielleicht ein ziemlich vollständiges und aus einem gewissen Mittelpunkte deutliches Bild des Schönen nach platonischer Auffassung und Gesinnung herausgestellt; vielleicht aber scheint auch Manches, was hier leicht genommen, Anderen wichtig, manches was bisher noch gar nicht einmal berücksichtigt worden, das Allerwahrste über die Sache zu enthalten. Wer zum Beispiel schön nennt, „was in uninteressirter Lust gefällt," der könnte es befremdend finden, wie hier eine so wichtige Beziehung wie die der Schönheit zur Lust zuerst im Hippias und dann im Philebos, trotz der ausdrücklichen Bestätigung dieses Verhältnisses, so ganz vernachlässigt worden; Andre dagegen könnten meinen, man sei von Platon zweierlei gewohnt, eine Entwicklung der ergriffenen Sache aus ihrem innersten Wesen heraus, wie dies zum Beispiel im Philebos mit der Lust geschehen, oder, wo dies ja nicht genugsam möglich schiene, wenigstens die Beurkundung seines tiefdringenden Blicks in mythischer Aufstellung, Lust aber sei ihm zwar die das Anschauen des Schönen begleitende Stimmung, nirgends aber ein Mittel im

Ernst an das Wesen des Schönen heranzukommen [1]). Dergleichen entgegenstehende Aussprüche haben nun hier allerdings keine Ausgleichung zu erwarten, da sie zu tief in einer festen und abgeschlossenen Denkart wurzeln, um durch ein beiläufiges Urtheil sonderlich was erleiden zu können, aber schon die Abweichung selbst macht die Frage ernsthaft, und wir dürfen daher weder den ganzen Anspruch der Lust ausser Acht lassen, noch auch darüber philosophiren, ohne das eigne Wort Platons mit möglichster Genauigkeit einzubringen, damit es jedem freistehe auch anders zu urtheilen, wenn er finden sollte, dass eine Deutung entweder gegen den systematischen Zusammenhang der Philosophie oder gegen die platonische Gesinnung, wie sie ihm erschienen, oder endlich gegen den Wortsinn selbst läuft.

Wir erinnern uns, dass bei Gelegenheit der letzten Erklärung [2]), womit Sokrates im Hippias das Schöne an sich zu finden sucht, die nützliche Lust, als Erklärung des Schönen, zwar abgewiesen wird, die Lust überhaupt aber nicht ohne Beziehung zu der Schönheit zu sein scheint. Die Frage nach dem Wesen, den verschiedenen Arten, den mannigfachen Beziehungen der Lust wird nun nirgends gründlicher abgehandelt als eben im Philebos, und da kann es denn auch nicht fehlen, dass ihr Verhältniss zur Schönheit in Betracht kommt.

Nachdem sich verschiedne gemischte und scheinbare Lüste ergeben haben, stellt Protarchos [3]) die Frage: „Und welche, o Sokrates, würde man für w a h r e halten müssen, um richtig darüber zu denken?

---

1) *Νόμ. Β.* p. 667. a. d.

2) p. 303. e.

3) p. 51. a. b. *ΠΡΩ. Ἀληθεῖς δ' αὖ τίνας, ὦ Σώκρατες, ὑπολαμβάνων ὀρθῶς τις διανοοῖτ' ἄν;*

**Sokrates.** Die (Lüste) an den schönen Farben und Gestalten, und die meisten die von Gerüchen und Tönen herrühren und von allem was nach einem unmerklichen und schmerzlosen Bedürfniss merkliche und angenehme Befriedigung rein von Schmerz gewährt.

**Protarchos.** Wie meinen wir das nur wieder, o Sokrates?

**Sokrates.** Freilich ist wohl nicht sogleich deutlich was ich meine, ich muss jedoch versuchen es deutlich zu machen. Und zwar will ich jetzt Schönheit der Gestalten nicht, wie die meisten wohl glau-

---

ΣΩ. Τὰς περί τε τὰ καλὰ λεγόμενα χρώματα καὶ περὶ τὰ σχήματα, καὶ τῶν ὀσμῶν τὰς πλείστας, καὶ τὰς τῶν φθόγγων, καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους, τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν παραδίδωσιν.

ΠΡΩ. Πῶς δὴ ταῦτ', ὦ Σώκρατες, αὖ λέγομεν οὕτως;

ΣΩ. Πάνυ μὲν οὖν οὐκ εὐθὺς δῆλά ἐστιν ἃ λέγω, πειρατέον μὴν δηλοῦν. σχημάτων τε γὰρ κάλλος οὐχ ὅπερ ἂν ὑπολάβοιεν οἱ πολλοὶ πειρῶμαι νῦν λέγειν, οἷον ζώων ἤ τινων ζωγραφημάτων, ἀλλ' εὐθύ τι λέγω, φησὶν ὁ λόγος, καὶ περιφερὲς καὶ ἀπὸ τούτων δὴ τά τε τοῖς τόρνοις γιγνόμενα ἐπίπεδά τε καὶ στερεὰ καὶ τὰ τοῖς κανόσι καὶ γωνίαις, εἴ μου μανθάνεις. ταῦτα γὰρ οὐκ εἶναι πρός τι καλὰ λέγω, καθάπερ ἄλλα, ἀλλ' ἀεὶ καλὰ καθ' αὑτὰ πεφυκέναι καί τινας ἡδονὰς οἰκείας ἔχειν, οὐδὲν ταῖς τῶν κνήσεων προσφερεῖς· καὶ χρώματα δὴ τοῦτον τὸν τύπον καλὰ καὶ ἔχοντα ἡδονάς. ἀλλ' ἆρα μανθάνομεν, ἢ πῶς;

ΠΡΩ. Πειρῶμαι μέν, ὦ Σώκρατες· πειράθητι δὲ καὶ σὺ σαφέστερον ἔτι λέγειν.

ΣΩ. Λέγω δὴ τὰς τῶν φθόγγων τὰς λείας καὶ λαμπράς, τὰς ἕν τι καθαρὸν ἱείσας μέλος, οὐ πρὸς ἕτερον καλὰς ἀλλ' αὐτὰς καθ' αὑτὰς εἶναι, καὶ τούτων ξυμφύτους ἡδονὰς ἑπομένας.

ΠΡΩ. Ἔστι γὰρ οὖν καὶ ταῦτα.

ΣΩ. Τὸ δὲ περὶ τὰς ὀσμὰς ἧττον μὲν τούτων θεῖον γένος ἡδονῶν· τὸ δὲ μὴ συμμεμῖχθαι ἐν αὐταῖς ἀναγκαίους λύπας, καὶ ὅπῃ τοῦτο καὶ ἐν ὅτῳ τυγχάνει γεγονὸς ἡμῖν, τοῦτ' ἐκείνοις τίθημι ἀντίστροφον ἅπαν. ἀλλ', εἰ κατανοεῖς, ταῦτα εἴδη δύο λέγομεν τῶν ἡδονῶν.

ben möchten, die der lebenden Körper oder gewisser Gemählde nennen; sondern ich nenne etwas grade, sagt meine Rede, und etwas rund und dadurch dann die Flächen und Körper, die gehobelt und gedreht und mit Winkel und Wage bestimmt werden, wenn du mich verstehst. Denn diese, sage ich, sind nicht in Beziehung auf etwas schön, wie anderes, sondern immer an und für sich ihrer Natur nach und führen ihre eigenthümlichen Lüste bei sich, die nichts mit denen des Kitzels zu schaffen haben; und auch Farben sind in derselben Weise schön und von Lust begleitet. Aber verstehn wir es auch, oder wie?

Protarchos. Wenigstens versuch' ichs, o Sokrates; aber versuche auch du es noch deutlicher zu erklären.

Sokrates. So nenne ich auch die Töne, welche glatt und hell sind und einen bestimmten reinen Gesang von sich geben, nicht in Bezug auf etwas anderes sondern sie selbst an und für sich schön und von mitgeborener Lust begleitet.

Protarchos. Auch das ist allerdings so.

Sokrates. Die Lust an Gerüchen ist nun freilich eine weniger göttliche Gattung; dass ihr aber doch keine nothwendige Unlust beigemischt ist, wo und wobei sich uns dies ereignet, das setze ich alles jenem andern entgegen. Und dies, verstehst du, nennen wir die zwei Arten der Lust."

Sokrates führt dann fort und redet von der reinen Lust an den Erkenntnissen, ohne diese Erkenntnisse schön zu nennen, vielmehr meint er, die Lust an dem Wissen unmittelbar, wie sie nur wenige Menschen hätten, sei eine reine. Und daraus ergiebt sich denn ohne Weiteres, dass diese reine Lust keinesweges vorzugsweise eine Art von Schönheitssinn

sein soll. Dann scheint Sokrates sich wieder daran zu erinnern, dass er zwar für die Gestalten das an und für sich Schöne und seine eigenthümliche Lust mit sich führende aufgewiesen, bei den Farben aber, wie willkührlich abspringend, gleich die Töne vorgenommeu habe. Freilich können die Töne im Grunde für die Farben zum Nachweis dienen, denn bei ihnen muss sich ungefähr das nämliche ergeben; allein die Rede wird doch noch einmal wieder aufgenommen und zwar in einer ganz eigenthümlichen Beziehung zu der Lust, für die sich dadurch die ganze Frage nach ihrer Wahrheit noch näher beantwortet [1]).

„Sokrates. Nun ist also nächst diesem noch dies von ihnen auseinander zu setzen.

---

1) p. 52. c. ΣΩ. Ἔτι τοίνυν πρὸς τούτοις μετὰ ταῦτα τόδε αὐτῶν διαθετέον.

ΠΡΩ. Τὸ ποῖον;

ΣΩ. Τί ποτε χρὴ φάναι πρὸς ἀλήθειαν εἶναι, τὸ καθαρόν τε καὶ εἰλικρινὲς ἢ τὸ σφόδρα τε καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ ἱκανόν;

ΠΡΩ. Τί ποτ᾽ ἄρ᾽, ὦ Σώκρατες, ἐρωτᾷς βουλόμενος;

ΣΩ. Μηδὲν, ὦ Πρώταρχε, ἐπιλείπειν ἐλέγχων ἡδονῆς τε καὶ ἐπιστήμης, εἰ τὸ μὲν ἄρ᾽ αὐτῶν ἑκατέρου καθαρόν ἐστι, τὸ δ᾽ οὐ καθαρὸν, ἵνα καθαρὸν ἑκάτερον ἰὸν εἰς τὴν κρίσιν ἐμοὶ καὶ σοὶ καὶ ξυνάπασι τοῖσδε ῥᾴω παρέχῃ τὴν κρίσιν.

Ἴθι δὴ, περὶ πάντων, ὅσα καθαρὰ γένη λέγομεν, οὑτωσὶ διανοηθῶμεν· προελόμενοι πρῶτον αὐτῶν ἕν τι διασκοπῶμεν.

ΠΡΩ. Τί οὖν προελώμεθα;

ΣΩ. Τὸ λευκὸν ἐν τοῖς πρῶτον, εἰ βούλει, θεασώμεθα γένος.

ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Πῶς οὖν ἂν λευκοῦ καὶ τίς καθαρότης ἡμῖν εἴη; πότερα τὸ μέγιστόν τε καὶ πλεῖστον ἢ τὸ ἀκρατέστατον, ἐν ᾧ χρώματος μηδεμία μοῖρα ἄλλη μηδενὸς ἂν εἴη;

ΠΡΩ. Δῆλον ὅτι τὸ μάλιστ᾽ εἰλικρινὲς ὄν.

ΣΩ. Ὀρθῶς. ἆρ᾽ οὖν οὐ τοῦτο ἀληθέστατον, ὦ Πρώταρχε, καὶ ἅμα δὴ κάλλιστον τῶν λευκῶν πάντων θήσομεν, ἀλλ᾽ οὐ τὸ πλεῖστον οὐδὲ τὸ μέγιστον;

ΠΡΩ. Ὀρθότατά γε.

ΣΩ. Σμικρὸν ἄρα καθαρὸν λευκὸν μεμιγμένου πολλοῦ λευκοῦ λευκότερον ἅμα καὶ κάλλιον καὶ ἀληθέστερον ἐὰν φῶμεν γίγνεσθαι, παντάπασιν ἐροῦμεν ὀρθῶς.

Protarchos. Welches?

Sokrates. Wovon wir doch sagen sollen, es trage zur Wahrheit bei, von dem reinen und lauteren oder von dem starken und vielen und grossen und vollen?[1])

Protarchos. Was willst du eigentlich, o Sokrates, mit dieser Frage?

Sokrates. Ich will nur, o Protarchos, nichts versäumen in der Prüfung der Lust und der Erkenntniss, wenn etwa an jeder von beiden etwas rein ist und etwas unrein, damit dann jede dir und mir und allen diesen rein vor Gericht komme, und uns also das Urtheil erleichtere.

Wolan, über alles was wir reine Arten nennen lass uns die Betrachtung so anstellen, dass wir irgend eine von ihnen zuerst vornehmen und untersuchen.

Protarchos. Welche wollen wir also vornehmen?

Sokrates. Zuerst, wenn es dir recht ist, wollen wir das Geschlecht des Weissen besehen.

Protarchos. Gut.

Sokrates. Wie und welches wäre uns nun die Reinheit des Weissen? etwa das grösseste und meiste oder das unvermischteste, worin auch nicht der mindeste Theil irgend einer andern Farbe sich fände.

Protarchos. Offenbar das am meisten lautere.

Sokrates. Richtig. Wollen wir also nicht dies, o Protarchos, als das wahrste und damit zugleich als das Schönste von allem Weissen setzen, keineswegs aber das meiste und das grösste?

---

1) *ἱκανόν*. In der Frage liegt schon die Rücksicht auf die Lust und Farbe, für deren Wahrheit nicht „die Fülle“ sondern die Reinheit entscheidet, so dass *ἱκανὸν* die blosse Fülle andeutend allerdings, wie Schleiermacher will, zu dem Unbestimmten gehört, ohne dass es jedoch für diesen Gegensatz darauf ankäme.

Protarchos. Vollkommen richtig.

Sokrates. Wenn wir also sagen, ein weniges reines Weiss sei weisser und zugleich schöner und wahrer als vieles gemischtes Weiss, so werden wir auf alle Weise richtig reden.“

Hieraus wird nun für die Lust ganz derselbe Schluss gezogen und so diese ganze höchst merkwürdige und für die Aufklärung über das Schöne überaus wichtige Verhandlung geschlossen. Hier nämlich haben wir eine vollkommen deutliche Rede und die handgreiflichsten Beispiele, die unsere obige Kühnheit nun entweder bestättigen oder zu Schanden machen werden, wenn wir anders zugestehn müssen, hier sei wirklich von dem Schönen die Rede. Dies ist zuerst nicht zu läugnen. Eben so wenig ist es zweifelhaft, dass dem Schönen als solchem die Erregung einer edlen, wahren und reinen Lust zugeschrieben wird, welche reine Lust jedoch auch mit den Erkenntnissen, die gar keinen Anspruch auf Schönheit machen, auf der einen und mit der weniger göttlichen Gattung der Gerüche, deren Anspruch an das Schöne wenigstens zweifelhaft bleibt, auf der andern Seite zugleich geboren werden. Wenn gleich also das Gebiet dieser reinen Lust über die eigenthümliche Lust am Schönen nach verschiedenen Seiten hinausgeht, wie dies auch schon angedeutet worden, so ist doch soviel auf das Bestimmteste ausgesprochen, dass das Schöne immer seine eigenthümliche Lust mit sich führe, die wir nach allen vorigen Beschreibungen in nichts anderem zu suchen haben dürften, als in einer gewissen Seligkeit beim Schauen eines Göttlichen, wodurch diejenige Harmonie hergestellt wird, welche als vollkommne Befriedigung und unverdorbner

Zustand [1]) eben die Lust nach Platon ausmacht. Dies ist nun das was uns immer durch das Schöne begegnet, wenn wir anders durch die im Phädros beschriebene Weihe fähig sind zu seiner ganz eigenthümlichen Betrachtungsweise, mit andern Worten durch Erinnerung oder Wiedererzeugung das Göttliche darin zu finden was darin erscheint. Allein diese Bedingungen für die Möglichkeit der Auffassung des Schönen und diese Fähigkeit desselben durchaus, wenn es nämlich erkannt wird, jene reine Lust mit sich zu führen, dies sind keine Hindernisse, dem Schönen eine selbstständige Natur zuzuschreiben, wie denn dies auch an dieser Stelle aufs Entschiedenste geschieht, und zwar scheint die ganze Untersuchung die Absicht zu haben, in dem sichtbaren und hörbaren Schönen die Elemente anzudeuten. Hiebei nun theilt sich dem Platon das Schöne fürs Auge zwiefach, sofern es seinen Grund in der Gestaltung (Schematismos) und sofern es ihn in der Färbung (Chromatismos) hat, — wobei freilich bemerklich gemacht werden könnte, dass die Gestaltung von dem Auge ebenfalls nur durch die Färbung erkannt werde oder doch wenigstens durch ihre Elemente, dunkel und hell, während der eigentliche Sinn für die Gestalt und namentlich für das, was hier an ihr gelobt wird, das Glatte und Runde, der Tastsinn sei. — Nachdem diese beiden Arten des Schönen für das Auge unterschieden sind ist nun die Aufgabe in jeder das Ursprüngliche, gleichsam die Elemente des Schönen zu finden, und da konnte denn freilich nach

---

1) p. 31, d. *Λέγω τοίνυν τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζώοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ. — Πάλιν δὲ ἁρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὑτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν γίγνεσθαι λεκτέον, εἰ δεῖ δι' ὀλίγων περὶ μεγίστων ὅτι τάχιστα ῥηθῆναι.*

Platons Ansicht nichts anderes entstehen, als das seinem Begriff und eigenthümlichsten Wesen am meisten Entsprechende, also das Wahrste und Reinste, welches sich für die Gestalt, in deren Gebiet die Grundbegriffe eben und rund gefunden werden, als das vollkommenste Rund und Eben erweiset, für die Farbe und den Ton als ihre lauterste und von fremdartigem Zusatz am wenigsten getrübte Erscheinung. Wenn man hiebei wohl bedenkt, dass dies sich immer auf die Elemente, woraus dann jedes einzelne Schöne zusammentritt, bezieht, so wird zuerst der Ausdruck, dies sei das an und für sich Schöne, klar, denn in diesen Elementen schien eben am meisten der Forderung Genüge geleistet, dass sie vollkommen das wären was sie ihrer Natur nach sein sollten, also nicht in Beziehung auf etwas, das heisst, weder als ein Angenehmes noch als ein Nützliches, wie dies ja in dem populären Begriff des Schönen gefunden wurde, und dann wird sowohl der Zusammenhang dieser Aufstellungen mit der ganzen oben entwickelten Denkungsart Platons, als auch die Frage, in wiefern sie die Sache selbst aufweisen, beurtheilt werden können. Das aber scheint nunmehr sich von selbst zu ergeben, wie jedes nur in sofern schön sei als es wahr gefunden werden müsse [1]).

*Phädros.*

So viel von den Elementen des Schönen für Auge und Ohr und von seinem Verhältniss zur Lust. Ein

1) Das zweite Buch der Gesetze könnte hier nun zwar zur unmittelbaren Weiterführung dienen, wird aber billig erst hinter der Untersuchung über die platonische Ansicht von der Kunst in Betracht gezogen, weil es die Kritik des Kunstschönen, die Fragen nach seinem absoluten und relativen Werth und die Behandlung des Begriffs der künstlerischen Nachahmung enthält.

anderes Verhältniss, das zur Liebe haben uns schon oben die Ausführungen des Phädros und des Gastmahls gezeigt, es ist aber noch Eins, vielleicht das Wichtigste, unerwähnt geblieben, weil es gewissermassen das Letzte ist und darum nirgends schicklicher als eben hier seine Stelle zu finden schien, nämlich die Gegenliebe oder besser die gegenseitige Liebe (welches im Grunde die einzig wahre ist). Hierin nämlich tritt die Schönheit in einer ganz eigenthümlichen Anschaulichkeit und Vollendung und dennoch wieder als ein gar geheimnissvolles Wesen hervor [1]).

Die Entstehung und dann die Darstellung dieser vollendeten Liebe im Phädros hat die Bürgschaft ihrer Bedeutsamkeit theils in der psychologischen Wahrheit, für die wir unmittelbar aus der Erfahrung einen Massstab mitbringen, theils in der Sicherheit, womit die leitende Idee das ganze Gewebe zugleich beherrscht und beleuchtet, wodurch man fast verführt werden könnte, die mythische Gegend zu vergessen in der es schwebt.

1) Weisse in seinem „System der Aesthetik, als Wissenschaft von der Idee der Schönheit" sagt über die Liebe mit bestimmter Rücksicht auf den Phädros in §. 82. Folgendes hier ohne Zweifel Beachtungswürdige: „diejenige Gestaltung des Schönheitsbegriffs, welche, als concrete Einheit des subjectiven und des objectiven Genius, die Reihe der übrigen Gestalten beschliesst, und in der als einzelner allein die Schönheit als Idee vollständig verwirklicht wird, ist die Liebe. Nur in ihr rundet sich die concrete Einzelheit des gegenständlichen Schönen, zugleich mit der substantiellen Schönheit, welche dieses Schöne in dem anschauenden Gemüthe des Betrachters hat, zur organischen Einheit dergestalt ab, dass das Anschauen selbst wieder Gegenstand für das Angeschaute wird, das Angeschaute aber als zugleich Anschauendes seine allgemeine ästhetische Bedeutung in eine durchaus individuelle Beziehung auf das fremde Anschauende übergehen lässt. — Indem solchergestalt die Schönheit in einer Duplicität, die beiläufig auch als einzelner schöner Gegenstand für Andre gilt, sich selbst zum Gegenstande wird: so hat sie hiermit ihre Bestimmung als Idee erreicht, welche darin besteht, der sich als das Andere seiner selbst erfassende absolute Geist zu sein. —

Wenn nämlich das unedlere Ross durch mehrmalige Züchtigung in seinen sinnlichen Bestrebungen beschränkt und zu einem ruhigen Betragen gebracht ist [1]), so kommt es dahin, dass die Seele des Liebhabers dem Liebling verschämt und schüchtern nachgeht. „Weil dieser nun mit aller Verehrung wie ein Gott von dem Liebenden, der sich nicht etwa nur so anstellt, sondern wirklich in diesem Zustande befindet, geehrt wird und auch selbst von Natur zur Freund-

1) p. 255. a.—d. ὥστε ξυμβαίνει τότ' ἤδη τὴν τοῦ ἐραστοῦ ψυχὴν τοῖς παιδικοῖς αἰδουμένην τε καὶ δεδιυῖαν ἕπεσθαι· ἅτε οὖν πᾶσαν θεραπείαν ὡς ἰσόθεος θεραπευόμενος οὐχ ὑπὸ σχηματιζομένου τοῦ ἐρῶντος, ἀλλ' ἀληθῶς τοῦτο πεπονθότος, καὶ αὐτὸς ὢν φύσει φίλος, εἰς ταὐτὸν ἄγει τὴν φιλίαν τῷ θεραπεύοντι, ἐὰν ἄρα καὶ ἐν τῷ πρόσθεν ὑπὸ ξυμφοιτητῶν ἤ τινων ἄλλων διαβεβλημένος ᾖ, λεγόντων ὡς αἰσχρὸν ἐρῶντι πλησιάζειν, καὶ διὰ τοῦτο ἀπωθῇ τὸν ἐρῶντα· προϊόντος δὲ ἤδη τοῦ χρόνου ἥ τε ἡλικία καὶ τὸ χρεὼν ἤγαγεν εἰς τὸ προςίεσθαι αὐτὸν εἰς ὁμιλίαν. οὐ γὰρ δή ποτε εἵμαρται κακὸν κακῷ φίλον οὐδ' ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι. προςιεμένου δὲ καὶ λόγον τε καὶ ὁμιλίαν δεξαμένου, ἐγγύθεν ἡ εὔνοια γιγνομένη τοῦ ἐρῶντος ἐκπλήττει τὸν ἐρώμενον, διαισθανόμενον ὅτι οὐδ' οἱ ξύμπαντες ἄλλοι φίλοι τε καὶ οἰκεῖοι μοῖραν φιλίας οὐδεμίαν παρέχονται πρὸς τὸν ἔνθεον φίλον. ὅταν δὲ χρονίζῃ τοῦτο δρῶν καὶ πλησιάζῃ, μετὰ τοῦ ἅπτεσθαι ἔν τε γυμνασίοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ὁμιλίαις, τότ' ἤδη ἡ τοῦ ῥεύματος ἐκείνου πηγή, ὃν ἵμερον Ζεὺς Γανυμήδους ἐρῶν ὠνόμασε, πολλὴ φερομένη πρὸς τὸν ἐραστήν, ἡ μὲν εἰς αὐτὸν ἔδυ, ἡ δ' ἀπομεστουμένου ἔξω ἀποῤῥεῖ· καὶ οἷον πνεῦμα ἤ τις ἠχὼ ἀπὸ λείων τε καὶ στερεῶν ἁλλομένη πάλιν ὅθεν ὡρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα πάλιν εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν, ᾗ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι ἀφικόμενον, καὶ ἀναπτερῶσαν τὰς διόδους τῶν πτερῶν, ἄρδει τε καὶ ὥρμησε πτεροφυεῖν τε, καὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου αὖ ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν. ἐρᾷ μὲν οὖν, ὅτου δέ, ἀπορεῖ· καὶ οὔθ' ὅ τι πέπονθεν οἶδεν οὐδ' ἔχει φράσαι, ἀλλ' οἷον ἀπ' ἄλλου ὀφθαλμίας ἀπολελαυκὼς πρόφασιν εἰπεῖν οὐκ ἔχει, ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθε. καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος παρῇ, λήγει κατὰ ταὐτὰ ἐκείνῳ τῆς ὀδύνης· ὅταν δὲ ἀπῇ, κατὰ ταὐτὰ αὖ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἴδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων· καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἴεται οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι. ἐπιθυμεῖ δὲ ἐκείνῳ παραπλησίως μέν, ἀσθενεστέρως δέ, ὁρᾶν, ἅπτεσθαι, φιλεῖν, συγκατακεῖσθαι. καὶ δή, οἷον εἰκός, ποιεῖ τὸ μετὰ τοῦτο ταχὺ ταῦτα.

schaft geneigt ist, so leitet er seine Zuneigung mit der seines Verehrers zusammen, und sollte er auch vorher, von seinen Genossen oder andern, die es schändlich nannten sich einem Liebenden zu nahen, gegen ihn eingenommen, den Liebenden zurückgewiesen haben, so hat ihn doch nun im Verlauf der Zeit sein gezeitigtes Alter und das Unvermeidliche dahin gebracht, ihn zu seinem Umgange zuzulassen. Denn niemals war es bestimmt, dass ein Böser einem bösen Freund und ein Guter einem Guten nicht Freund werde. Lässt er ihn aber zu und verstattet ihm Gespräch und Umgang, so entzückt das nahe erscheinende Wohlwollen des Liebenden den Geliebten, der bald inne wird, dass alle seine andern Freunde und Angehörigen zusammen im Vergleich mit dem begeisterten Freunde ihm so gut als gar keine Freundschaft erweisen. Setzt er dies nun eine Zeitlang fort und ist ihm nahe, dann ergiesst sich bei den Berührungen auf den Uebungsplätzen und in den andern Zusammenkünften die Quelle jenes Stromes, den Zeus als er Ganymedes liebte, Liebreiz nannte, reichlich gegen den Liebhaber, und theils strömt sie in ihn ein, theils von ihm dem angefüllten wieder heraus: und wie ein Hauch oder Schall von glatten und festen Körpern abprallend wieder dahin, woher er kam, zurückgetrieben wird, *so geht auch die Ausströmung der Schönheit wieder in den Schönen durch die Augen, wo der Weg in die Seele führt, zurück*, und befeuchtet sie, wie sie in den Federporen Spulen treibt, befördert so den Wachsthum des Gefieders *und erfüllt auch des Geliebten Seele mit Liebe.* Er liebt also, was aber weiss er nicht, ja nicht einmal was ihm begegnet ist weiss er oder kann es sagen, sondern wie einer, der sich von einem andern Augenschmerzen

geholt, hat er keine Ursach anzugeben; denn dass er wie in einem Spiegel in dem Liebenden sich selbst beschaut, merkt er nicht. Und wenn nun jener zugegen ist, so vergeht ihm eben so wie jenem der Schmerz; ist er aber abwesend, so schmachtet auch er, wie nach ihm geschmachtet wird, denn er hat das Ebenbild der Liebe die Gegenliebe. Und diese nennt er nicht Liebe, sondern, wofür er sie denn auch wirklich hält, Freundschaft, wünscht aber doch, eben wie jener, nur minder heftig, ihn zu sehn, zu berühren, zu umarmen und neben ihm zu liegen, und thut auch, wie zu erwarten bald darauf alles dieses."

Dies wäre das Hauptsächlichste des Mythus von der Liebe und Gegenliebe, ein so lebenvolles inhaltschweres Wesen, dass wir es unmöglich zu den Andeutungen reihen durften, vielmehr noch am Ende aller bisherigen Untersuchungen immer neue Offenbarungen darin finden. Wenn wir nämlich bisher belehrt wurden, das Schöne sei die Erscheinung des Göttlichen in dem Hiesigen, die Liebe aber theils ein göttlicher Wahnsinn, theils das Bestreben in dem Schönen eine Ausgeburt zu erzielen, so ist zwar nicht zu läugnen, dass auch so schon das Schöne etwas Wesentliches erleidet und bewirkt, namentlich das Eine, dass es, einmal erschienen und in der Erscheinung erzeugt, sich fortwährend selber fortzeugt und nicht nur die Ursache alles Unsterblichen durch die erregte Liebe, sondern auch das Unsterbliche selbst ist, allein es giebt doch noch eine Verwandlungsstufe von der höchsten Wichtigkeit, die darin nicht beschrieben ist, die nämlich, welche so eben an der gegenseitigen Liebe aufgezeigt wurde. Sie umfasst das Schöne als freies vernünftiges Einzelwesen und zeigt uns, wie es in dieser Gestalt zur Theilnahme an der Liebe kommt. Die Liebe entsprang

nun aus der Begeisterung für das erscheinende Göttliche, und es leidet kein Bedenken, wie sie einseitig entstehen und als eine Art Gottesdienst sich offenbaren könne und müsse. Allein wie wird seinerseits der geliebte schöne Knabe, wenn doch der ältere Liebhaber nicht eben schön zu sein braucht, zur Liebe gelangen? Man könnte meinen, diese völlig hellenischen Personen, welche hier als Träger der Liebe und Gegenliebe erscheinen, seien der Wahrheit schädlich, da uns zum Beispiel nichts hinderte, auch den Liebenden schön sein zu lassen und somit den Knoten ohne Weiteres zu lösen. Allein es ist ganz das Gegentheil der Fall, denn abgesehen davon, dass immer noch die Gegenliebe in dem von Platon gesetzten Fall zu erklären übrig bliebe, ist die eigentliche Frage die: wie Liebe durch Liebe erregt werde, nicht wie sie zufällig sich begegnen können. Da wird nun die Möglichkeit des zufälligen Begegnens durch die Annahme des bekannten Falles, dass der Liebende ohne körperlich schön zu sein Gegenliebe findet, mit vollem Rechte beseitigt; und nun entsteht die Gegenliebe, bei der Neigung des jugendlichen Alters zur Freundschaft, mit einer gewissen Nothwendigkeit aus der Macht der aufrichtigen Verehrung, womit der Liebende sich im Grunde schon Antheil an der Schönheit erwirbt, da nur Gleiches von Gleichem erkannt wird, und aus der Natur der Dinge, weil es nie bestimmt war, dass ein Guter einem Guten nicht Freund werde. Sobald nämlich das Göttliche, welches sich selbst gleich und einartig ist, sich in der hiesigen Entzweiung erkennt, wird es zusammenstreben müssen. In der Verehrung des Liebenden bespiegelt sich nun die Schönheit des Geliebten und übt aus diesem Spiegel heraus dieselbe Macht wie früher aus dem Urbilde, sie zeugt ihr

Ebenbild in dem Schönen; und die Begeisterung, welche dieses Streben begleitet und das Gefühl, welches durch das Aus- und Einströmen der Schönheit entsteht, ist Liebe und Gegenliebe. Wenn aber der Geliebte seine eigene Schönheit in dem Liebenden erblickt ohne es zu merken, so wird er es um so mehr merken, wie schön der Spiegel ist und der Mythus muss nothwendig den Gedanken erzeugen, dass dieses Schauen des Spiegels wiederum der Spiegel eines Schönen sei. Die Gegenseitigkeit ginge sonach bis ins Unendliche. Sie thut aber noch ein anderes Wunder, Denn mit dem Ueberströmen des Schönen durch die Augen und der Erscheinung der aufgenommenen Schönheit in dem Liebenden erscheint in dieser Gegenseitigkeit zugleich die Anschaulichkeit und dennoch das Reingeistige des Schönen. Diese Offenbarung eines grossen Geheimnisses hat sich unscheinbar an eine zugestandene Erfahrung angereiht, und scheint sich streng an das gemeine Bewusstsein halten zu wollen, denn sie ging von der körperlichen Schönheit des Geliebten aus und kehrt auch, wenn gleich nicht ohne Widerstreben, zur Sinnlichkeit wieder zurück. Der Geliebte nennt seine Gegenliebe Freundschaft und hält sie auch wirklich dafür, zeigt sich aber dennoch der Sinnlichkeit unterworfen, wenn gleich minder heftig als der Liebende.

## *Der Staat.*

Da nun hiedurch wohl die Wahrheit geehrt sein mag, die Schönheit aber doch mindestens nichts gewinnt, so fragte sichs, ob nicht die Liebe, ohne Anfang und Ende in der Sinnlichkeit, als Reingeistiges an eine solche Schönheit angeknüpft werden könnte, wie diejenige ist, welche die Gegenliebe erregt, und dies wird allerdings im dritten Buche des Staats versucht. Denn wiewohl dort die kör-

perliche Schönheit mit der geistigen verbunden gepriesen wird, so erscheint sie doch zuerst nur als ein Ausdruck des Geistigen und dann sogar als eben nicht nothwendig an dem Lieblinge; die Geschlechtslust aber gar wird auf das Entschiedenste von dem ganzen Verhältniss fern gehalten, so dass wir es hier in seiner geweihtesten Vollendung die Schönheit, wie oben gefordert wurde, darstellen sehen. Es entsteht nämlich in dem angenommenen Staate die Frage nach den Mitteln der Erziehung; und da findet sich [1], „das Wichtigste in derselben beruhe auf der Musik, weil Zeitmass und Wohlklang vorzüglich in das Innere der Seele eindringen und sich ihr auf das kräftigste einprägen, indem sie Wohlanständigkeit mit sich führen und also auch wohlanständig machen, wenn einer richtig erzogen wird, wenn aber nicht, dann das Gegentheil, und weil wer hierin gehörig erzogen worden auch wiederum was mangelhaft und nicht schön durch Kunst gearbeitet oder von Natur geartet ist am schärfsten bemerken und im gerechten Unwillen darüber das Schöne loben, mit Freuden in seine Seele aufnehmen, sich daran nähren und gut und edel werden wird, während er das Unschöne mit Recht schon in der Jugend und ehe er noch im Stande ist Vernunft anzunehmen tadelt und hasst; wenn aber die

---

1) *Πολ. Γ.* Ed. St. p. 401. d. *Ἀρ᾽ οὖν — κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφὴ, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία καὶ ἐῤῥωμενέστατα ἅπτεται αὐτῆς φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μὴ, τοὐναντιόν; καὶ ὅτι αὖ τῶν παραλειπομένων καὶ μὴ καλῶς δημιουργηθέντων ἢ μὴ καλῶς φύντων ὀξύτατ᾽ ἂν αἰσθάνοιτο ὁ ἐκεῖ τραφεὶς ὡς ἔδει, καὶ ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων τὰ μὲν καλὰ ἐπαινοῖ, καὶ χαίρων καὶ καταδεχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν τρέφοιτ᾽ ἂν ἀπ᾽ αὐτῶν καὶ γίγνοιτο καλός τε κἀγαθὸς, τὰ δ᾽ αἰσχρὰ ψέγοι τ᾽ ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὢν, πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν, ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ᾽ ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι᾽ οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφεὶς;*

vernünftige Einsicht gekommen ist, diese weil er so erzogen ist aus der Verwandtschaft erkennt und darum am meisten liebt."

Nach dieser Beschreibung des wahrhaft gebildeten Gemüthes und der Art wie die Einsicht die Tugend und ihre Bilder erforsche, geht die Rede fort zu der Liebe eines so Gebildeten und ihrer Entstehung. Es heisst [1]: „Wenn nun, sprach ich, bei jemand zusammentreffen schöne Gesinnungen, die in der Seele wohnen, und was mit ihnen, als desselben Gepräges theilhaftig, übereinstimmendes und entsprechendes in der Gestalt ist, das wäre doch das schönste Schauspiel für den, der schauen

---

1) *Πολ. Γ.* Ed. Steph. p. 402. c. d. 403. a. b. *Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτου ἂν ξυμπίπτῃ ἔν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἤθη ἐνόντα καὶ ἐν τῷ εἴδει ὁμολογοῦντα ἐκείνοις καὶ ξυμφωνοῦντα, τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου, τοῦτ' ἂν εἴη κάλλιστον θέαμα τῷ δυναμένῳ θεᾶσθαι; Πολύ γε. Καὶ μὴν τό γε κάλλιστον ἐρασμιώτατον; Πῶς δ' οὔ; Τῶν δὴ ὅτι μάλιστα τοιούτων ἀνθρώπων ὅ γε μουσικὸς ἐρῴη ἄν· εἰ δὲ ἀξύμφωνος εἴη, οὐκ ἂν ἐρῴη. Οὐκ ἄν, εἴ γέ τι, ἔφη, κατὰ τὴν ψυχὴν ἐλλείποι· εἰ μέντοι τι κατὰ τὸ σῶμα, ὑπομείνειεν ἂν ὥστ' ἐθέλειν ἀσπάζεσθαι. Μανθάνω, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἔστι σοι ἢ γέγονε παιδικὰ τοιαῦτα· καὶ συγχωρῶ. ἀλλὰ τόδε μοι εἰπέ· σωφροσύνῃ καὶ ἡδονῇ ὑπερβαλλούσῃ ἔστι τις κοινωνία; Καὶ πῶς, ἔφη, ἥ γε ἔκφρονα ποιεῖ οὐχ ἧττον ἢ λύπη; Ἀλλὰ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ; Οὐδαμῶς. Τί δέ; ὕβρει τε καὶ ἀκολασίᾳ; Πάντων μάλιστα. Μείζω δέ τινα καὶ ὀξυτέραν ἔχεις εἰπεῖν ἡδονὴν τῆς περὶ τὰ ἀφροδίσια; Οὐκ ἔχω, ἦ δ' ὅς, οὐδέ γε μανικωτέραν. Ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρως πέφυκε κοσμίου τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἐρᾶν; Καὶ μάλα, ἦ δ' ὅς. Οὐδὲν ἄρα προςοιστέον μανικὸν οὐδὲ ξυγγενὲς ἀκολασίας τῷ ὀρθῷ ἔρωτι; Οὐ προσοιστέον. Οὐ προςοιστέον ἄρα αὐτῷ ἡδονήν, οὐδὲ κοινωνητέον αὐτῆς ἐραστῇ τε καὶ παιδικοῖς ὀρθῶς ἐρῶσί τε καὶ ἐρωμένοις; Οὐ μέντοι μὰ Δί', ἔφη, ὦ Σώκρατες, προσοιστέον. Οὕτω δή, ὡς ἔοικε, νομοθετήσεις ἐν τῇ οἰκιζομένῃ πόλει φιλεῖν μὲν καὶ ξυνεῖναι καὶ ἅπτεσθαι ὥσπερ υἱέος παιδικῶν ἐραστήν, τῶν καλῶν χάριν, ἐὰν πείθῃ· τὰ δ' ἄλλα οὕτως ὁμιλεῖν πρὸς ὅν τις σπουδάζοι, ὅπως μηδέποτε δόξει μακρότερα τούτων ξυγγίγνεσθαι· εἰ δὲ μή, ψόγον ἀμουσίας καὶ ἀπειροκαλίας ὑφέξοντα. Οὕτως, ἔφη. Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ σοὶ φαίνεται τέλος ἡμῖν ἔχειν ὁ περὶ μουσικῆς λόγος; οἷ γοῦν δεῖ τελευτᾶν, τετελεύτηκε· δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά.*

kann? — Bei weitem. — Und das Schönste ist doch das Liebenswürdigste? — Wie sollt' es nicht? — Menschen also, welche so viel als möglich so sind, würde der Musikalische lieben; in wem aber eine solche Uebereinstimmung nicht wäre, den würde er nicht lieben. — Gewiss nicht, sagte er, wenn er in der Seele mangelhaft sein sollte; wenn aber nur am Körper, so könnte er es wohl über sich gewinnen, ihn dennoch zu lieben. — Ich merke wohl, sagte ich, du hast oder hattest einen solchen Geliebten, und gebe dir Recht. Dies aber sage mir, hat Besonnenheit wohl irgend Gemeinschaft mit überschwenglicher Lust? — Wie könnte sie, sprach er, da sie nicht weniger besinnungslos macht, als der Schmerz? — Aber die übrige Tugend? — Auf keine Weise. — Also wohl Ausschweifung und Ungebundenheit? — Am allermeisten. — Und weisst du eine grössere und heftigere Lust zu nennen als den Liebesgenuss? — Nein, sprach er, und auch keine tollere. — Die rechte Liebe aber, ist es die, einen Sittsamen und Schönen auch besonnen und musikalisch zu lieben? — Allerdings, sagte er. — Nichts Tolles also und der Ungebundenheit Verwandtes darf man zu der wahren Liebe hinzubringen? — Nein. — Also darf man auch die Lust nicht hinzubringen, noch dürfen Liebhaber und Liebling, die auf die rechte Weise lieben und geliebt werden Theil an ihr haben. — Nein, beim Zeus, Sokrates, sagte er, man darf sie nicht hinzubringen. — Du wirst demnach, wie es scheint, in der neugegründeten Stadt das Gesetz geben, dass der Liebhaber den Liebling, sofern er ihn willfährig findet, um des Schönen willen zwar lieben, mit ihm umgehen und ihn berühren dürfe wie seinen Sohn; im übrigen aber ein jeder mit dem, um welchen er wirbt, so umgehen müsse, dass es niemals den Schein ge-

winne, als erstrecke sich dies Verhältniss noch weiter; wo nicht so verfalle er in den Vorwurf des Unmusikalischen und Gemeinen. — Allerdings, sagte er. — Und scheint nun so, sagte ich, auch dir unsere Rede über die Musik ihr Ende erreicht zu haben? Wenigstens hat sie geendet wo sie enden soll; das Musikalische nämlich soll doch wohl enden in die Liebe zum Schönen."

Die Musik war aber ein Bildungsmittel und somit die Darstellung der Schönheit, wie sie durch das reine Liebesverhältniss bewirkt wird, eine Aufgabe der Erziehung und zwar in vollem Ernst die allerwichtigste. Sonderbar, könnte man meinen, dass Platon eine Sache, die uns heutzutage fast ganz aus dem Gesichte verschwunden, wenigstens sehr im Hintergrunde erscheint, zu der vornehmsten sittlichen Forderung machen konnte; weniger sonderbar, wird man zugeben, wenn eben dieses Liebesverhältniss im Grunde nur ein lebendiges Heraustreten der ganzen sittlichen Idee wäre. Maass, Wohlklang, innere Uebereinstimmung, bringt die Musik zur Anschauung, alle Tugend besteht darin, dass die Erkenntniss durch ihre Herrschaft Maass und innere Uebereinstimmung in der Seele schafft, und hierin liegt jene Verwandtschaft, um derentwillen die erste Ankunft und Geltendmachung vernünftiger Einsicht dem Musikalischen bekannt und lieb ist, hierin aber auch die Erklärung des Ausspruches, es sei nie bestimmt, dass ein Guter einem Guten nicht Freund werde, was eine unmittelbare Folge der gegenseitigen Erkennung der innern Wohlgestimmtheit sein wird; und so ist die gegenseitige Liebe nichts anders als eben ein lebendiges Heraustreten und Wirksamwerden der sittlichen Ordnung. Nun aber konnte es auch weiter keinem Zweifel unterliegen, wie von der Möglichkeit, der Entstehung, Reinigung und Schönheit eines solchen

Verhältnisses zu reden war. Das Leichteste ist für gewöhnlich, die Lust für das Schöne zu nehmen, oder wenn es ja bei geringerer Rohheit gelingen sollte, das Rechte ein Weilchen zu ergreifen, doch wieder baldige Vermischung beider eintreten zu lassen, wie wir im Phädros die Liebe vom Sinnlichen ausgehen und wieder dahin zurückkehren sahen. Ohne Gewöhnung und Bildung durch die eindringlichen Erscheinungen des Schönen ist eine wahre Liebe, die nur auf das Schöne geht, unmöglich; wem aber der Beistand der Musen dazu geholfen, schon in der Jugend das Unschöne zu hassen und das Schöne, wenn auch nur in einigen Gestalten, zu lieben; einem so gebildeten ist der Sinn aufgethan, und ihm wird ohne Schwierigkeit eine völlig schöne Liebe entstehen. Ihre Zustände sind nun wieder mit überraschender Wahrheit beschrieben und Viele, es kann nicht fehlen, wird auch ihre obige Beschreibung an die eigene Erfahrung mahnen. Wie nun in einem Zöglinge der Musen oder, wie es oben heisst, in einem Musikalischen die Liebe entsteht, ist schon gesagt und erwogen worden, nicht minder auch, dass die Schönheit des Körpers dabei nur als Ausdruck des Geistigen zu gelten scheine. Dies letztere überaus Wichtige haben wir jedoch näher so zu fassen: die Schönheit der Seele ist die Erscheinung ihrer inneren Zusammenstimmung unter der richtigen Herrschaft, wo jedes das Seine thut, die Schönheit des Körpers von demselben Gepräge, nämlich als völlige Uebereinstimmung zum Ganzen, wo wiederum jedes das Seine thut, zugleich die vollkomme Darstellung seiner Idee und ein Bild des Geistes, so dass hier wiederum die Erläuterung und Veranschaulichung eines früheren Ausdrucks, der unkörperlichen Ordnung, welche schön über einen lebenden Körper herrscht, gefunden werden könnte.

Das schönste Schauspiel ist es nun freilich, wenn geistige und Körperschönheit vereinigt erblickt werden, wie auch schon das Gastmahl lehrte, dass aber, wenn eins, natürlich das Abbild zu entbehren sein müsse, braucht nun keiner weitern Erörterung. Als überflüssig bezeichnet soll die körperliche Schönheit jedoch damit keineswegs werden, vielmehr finden wir es in diesem Zugeständnisse selbst als einen offenbaren Misstand anerkannt und beklagt, wenn die Erscheinung der schönen Seele durch den Körper getrübt und nur mit Mühe möglich wird. Welche Stellung bei dieser Unterordnung des Körpers die Liebeslust bekommen würde, war wohl vorherzusagen, auf keinen Fall natürlich durfte sie nun mehr für wesentlich in dem Verhältniss anerkannt werden, allein die Rede tritt noch viel schärfer gegen sie auf, und vernichtet sie gleich ganz und gar mit jenem Blitz der, wie es scheint, aus heiterer Luft unversehens in der Gestalt der Besonnenheit auftaucht. Wie kommt die Besonnenheit zu diesem plötzlichen, fast scheint es, unbesonnenen Eingriff? Sokrates fragt, ob die Besonnenheit wohl mit der überschwenglichen Lust der sinnlichen Liebe irgend eine Gemeinschaft habe. Wenn wir uns nun an die ästhetische Natur der Besonnenheit erinnern, welche ja eben jene innere Uebereinstimmung und somit Grundlage der geistigen Schönheit war; so sehen wir zuerst leicht ein, mit welchem Recht sie an dieser Stelle auftritt: und wenn wir nun noch dazu nehmen, dass also ihre Natur Abgemessenheit, Bestimmtheit und Verhältnissmässigkeit ist, die Lust aber durchaus zu dem Unbestimmten gehört und, wo sie heftig wird, wie bei der Geschlechtslust, sogar aus einer völligen Zerrüttung und Verdorbenheit aller Stimmung entspringt, ja, selbst bei der Befriedigung nicht frei bleibt von

Schmerz und Zerrüttung; so ist auch die Nothwendigkeit einer völligen Abweisung der Geschlechtslust aus dem richtigen Liebesverhältniss, „eines Besonnenen und Musikalischen zu einem Sittsamen und Schönen," welches auf Verehrung des Göttlichen in der Schönheit, auf gegenseitiger Erkennung wohlgestimmter Seelen beruht, und wie diese Verbannung grade von der Besonnenheit ausgehen müsse leicht zu begreifen. Und so ist die Verwirklichung der Schönheit in der edlen und wahren gegenseitigen Liebe, sofern sie nunmehr ohne Schwierigkeit auch in ihrem Anfange auf das Reingeistige sehen kann, ja sogar einzig darauf sehen muss, für vollendet zu halten; und nicht mit Unrecht würde man von diesem Punkte auf den ganzen bisherigen Verlauf zurückblicken, um zu aller bisher erschienenen Schönheit noch die der platonischen Denkart in ihrer innern Zusammenstimmung und Lauterkeit hinzuzufügen. Dies möge nun jeder versuchen, dem es sein früher Umgang mit den Musen und seine Fähigkeit ihnen zu folgen erlaubt, wer aber über die Verehrung des Schönen die Wahrheit nicht vergisst oder wie die rohe Schaar der Unmusikalischen nichts mitbringt als allenfalls das Scheidemesser des Verstandes, dem dürfte es leicht werden, auch wieder gegen diese letzte Beschreibung der Schönheit allerhand Bedenken aufzubringen. So zum Beispiel: das ganze Liebesverhältniss, wie es Platon in diesen Stellen behandle, sei so völlig hellenisch idealisirt dargestellt, dass ihm von Wahrheit und Wirklichkeit wohl schwerlich etwas zugestanden werden könnte, wie denn überhaupt der göttliche Platon ein wenig überschwenglich und darum verdächtig und höchst gefährlich scheinen müsse. Man werde nicht leugnen wollen, dass die christliche Nachwelt in der Bildung wenigstens Eine Stufe höher gestiegen, nun

wisse man hier nichts von der Knabenliebe und glaube an Nächsten- und Weiberliebe vollkommen genug zu haben, daraus folge kein gutes Vorurtheil selbst für die allerveredeltste Knabenliebe, und nur davon sei hier doch am Ende die Rede gewesen. Die Polemik gegen das Misbräuchliche in diesem Verhältnisse beginne schon in jenem Mythus des Phädros, erscheine im Gastmahl wieder, ziehe sich durch alle platonischen Schriften bis zu den Gesetzen [1]) hinab und beherrsche die eben besprochene Stelle völlig. Aus dem Hellenismus und der Beschränktheit seiner Zeit habe Platon so wenig hinaus gekonnt, dass ihm die Verbesserung jener verruchten Sitte alles Heil und die höchste Aufgabe der Sittlichkeit geschienen, ja man merke es ihm an, wie bei aller Entschiedenheit, dennoch der Gedanke, ob er in seinem idealistischen Streben doch nicht vielleicht zu weit gegangen, in seiner Seele zurückgeblieben. Dafür spreche unter andern auch die ironisirende Nachahmung des gesetzgeberischen Tones in unserer Stelle, welche theils Mistrauen gegen den Ernst der ganzen Ansicht vom Gebrauch der Musik und der Liebe des Musikalischen erwecke, theils offenbar alles sittlichen Eifers ermangle. Nähme man nun vollends die gänzliche Verwerfung der Geschlechtsliebe hinzu, so sei es sehr zweifelhaft, ob hier mehr gefunden werden könnte, als ein völlig bodenloses Hirngespinnst, dem auch Platon selber nicht recht getraut habe.

Unter diesen problematischen Bedenken einer problematischen Weisheit ist das wichtigste der Zweifel an dem Ernst Platons, wogegen indessen nur zu erinnern nöthig scheint, dass alles was in den Organismus des systematischen Ganzen gehört in jeder

1) Νόμ. VIII. Ed. St. p. 835 seqq.

Form völlige Gültigkeit habe, also auch diese wenn gleich ironisirende, doch leicht in das Ganze einzufügende Ansicht von der reinzuhaltenden Liebe des Schönen, wenn aber der sittliche Eifer ernsthafter zu sein meinte als die platonische Ironie, so sei dies ein verzeihlicher Irrthum und immer noch zu hoffen, dass der Eifer einmal ironisch werde. Die Beschuldigung einer bloss bezüglichen und Misbrauch verbessernden Gültigkeit erledigt sich ebenfalls durch Hindeutung auf die Nothwendigkeit, mit welcher die Forderung der Reinheit dieses Verhältnisses und die Forderung des ganzen Verhältnisses selbst aus der schon hier zur Genüge hervorgetretenen Denkungsart Platons folgt. Also bleibt von allem nur das Eine übrig: Warum nur Männerliebe in Betracht komme, da es doch auch wohl eine reine Frauenliebe gäbe, und ob nicht mit Unrecht die Geschlechtslust völlig von der Liebe geschieden sei, wenn auch zugegeben werden müsste, dass jenes reingeistige Verhältniss sie nicht zulassen könnte. Wenn man dies Bedenken so stellt, dann klärt es sich im Grunde ebenfalls von selbst auf. Es ist nur von der Männerliebe die Rede, weil es nur auf die reine Liebe ankam; es wird nicht geläugnet, dass die Liebe zur Geschlechtslust führt, allein es wird behauptet, dann hört sie auf rein und ächt zu sein, darum darf die Sinnlichkeit in der Männerliebe gar nicht geduldet werden. Wie denkt nun aber Platon von der Frauenliebe? Seine Antwort steht im achten Buch der Gesetze, und wird hier nicht blos als Merkwürdigkeit, sondern auch noch in Beziehung auf die Frage nach der Schönheit Berücksichtigung verdienen.

### *Die Gesetze.*

Zum Behuf der nöthigen Gesetze gegen die Misbräuche in der Liebe zu Frauen, Knaben und Mäd-

chen wird es nöthig gefunden [1]), die Natur der Freundschaft, der Begierde und der verschiedenen Arten Liebe zu untersuchen. Denn daraus, dass es zwei Arten und aus diesen beiden eine dritte gebe, welche zusammen Ein Name umfasse, sei alle Ungewissheit und Dunkelheit entstanden.

Die Entwickelung ist diese:

„Befreundet nennen wir zuerst etwa das Aehnliche dem Aehnlichen — in der Tugend — und das Gleiche dem Gleichen, dann aber auch das Bedürftige dem Reichen, welches von entgegengesetztem Geschlecht ist, und wenn beides heftig wird, so nennen wir es weiter Liebe.

Nun ist die Liebe wegen des Entgegengesetzten

---

1) *Νόμ.* VIII. Ed. St. p. 837. a. b. c. *Τὴν τῆς φιλίας τε καὶ ἐπιθυμίας ἅμα καὶ τῶν λεγομένων ἐρώτων φύσιν ἰδεῖν ἀναγκαῖον, εἰ μέλλει τις ταῦτα ὀρθῶς διανοηθήσεσθαι· δύο γὰρ ὄντα αὐτὰ καὶ ἐξ ἀμφοῖν τρίτον ἄλλο εἶδος ἓν ὄνομα περιλαβὸν πᾶσαν ἀπορίαν καὶ σκότον ἀπεργάζεται.*

*Φίλον μέν που καλοῦμεν ὅμοιον ὁμοίῳ κατ' ἀρετὴν καὶ ἴσον ἴσῳ, φίλον δ' αὖ καὶ τὸ δεόμενον τοῦ πεπλουτηκότος, ἐναντίον ὂν τῷ γένει. ὅταν δὲ ἑκάτερον γίγνηται σφοδρὸν, ἔρωτα ἐπονομάζομεν.*

*Φιλία τοίνυν ἡ μὲν ἀπὸ ἐναντίων δεινὴ καὶ ἀγρία καὶ τὸ κοινὸν οὐ πολλάκις ἔχουσα ἐν ἡμῖν, ἡ δ' ἐκ τῶν ὁμοίων ἥμερός τε καὶ κοινὴ διὰ βίου. μικτὴ δὲ ἐκ τούτων γενομένη πρῶτον μὲν καταμαθεῖν οὐ ῥᾳδία, τί ποτε βούλοιτ' ἂν αὐτῷ γενέσθαι τὸν τρίτον ἔρωτά τις ἔχων τοῦτον, ἔπειτα εἰς τοὐναντίον ὑπ' ἀμφοῖν ἑλκόμενος ἀπορεῖ, τοῦ μὲν κελεύοντος τῆς ὥρας ἅπτεσθαι, τοῦ δ' ἀπαγορεύοντος. ὁ μὲν γὰρ τοῦ σώματος ἐρῶν καὶ τῆς ὥρας καθάπερ ὀπώρας πεινῶν ἐμπλησθῆναι παρακελεύεται ἑαυτῷ, τιμὴν οὐδεμίαν ἀπονέμων τῷ τῆς ψυχῆς ἤθει τοῦ ἐρωμένου· ὁ δὲ πάρεργον μὲν τὴν τοῦ σώματος ἐπιθυμίαν ἔχων, ὁρῶν δὲ μᾶλλον ἢ ἐρῶν τῇ ψυχῇ, δεόντως τῆς ψυχῆς ἐπιτεθυμηκὼς ὕβριν ἥγηται τὴν περὶ τὸ σῶμα τοῦ σώματος πλησμονὴν, τὸ σῶφρον δὲ καὶ ἀνδρεῖον καὶ μεγαλοπρεπὲς καὶ τὸ φρόνιμον αἰδούμενος ἅμα καὶ σεβόμενος ἁγνεύειν ἀεὶ μεθ' ἁγνεύοντος τοῦ ἐρωμένου βούλοιτ' ἄν· ὁ δὲ μιχθεὶς ἐξ ἀμφοῖν τρίτος ἔρως οὗτός ἐσθ' ὃν νῦν διεληλύθαμεν ὡς τρίτον.*

heftig und wild und hat nicht häufig Theil an uns, die des Gleichartigen dagegen ist sanft und begleitet uns durch das Leben. Entsteht aber aus diesen eine gemischte, so ist zuerst nicht leicht ausfindig zu machen, was einer, der diese dritte Art der Liebe hat, zu erlangen wünscht, dann ist er auch selbst, von jeder zu dem Entgegengesetzten hingezogen, in Verlegenheit, denn die eine treibt ihn an, die Schönheit zu geniessen, die andere verbietet es. Derjenige nämlich, welcher den Leib liebt, redet sich zu, an seiner Schönheit wie der Hungrige an einer reifen Frucht sich zu sättigen, ohne der geistigen Eigenthümlichkeit des Geliebten irgend eine Ehre zu erweisen; derjenige hingegen, welcher die Begierde zum Körper bei Seite lässt und mehr mit der Seele schauend verehrt als begehrt und eine geziemende Sehnsucht nach der Seele hegt, der hält die Sättigung des Körpers am Körper für eine Sünde, und während er das Besonnene, Tapfere, Edelsinnige und Weise ehrt und anbetet wird er in ewiger Keuschheit mit dem keuschen Lieblinge leben wollen. Die aus diesen beiden gemischte ist die dritte Liebe, die wir auch eben als die dritte in Betracht gezogen haben."

So vielfach auch bisher Liebe und Schönheit besprochen wurden, immer fanden sich noch neue Seiten an den Gegenständen, und selten sind wir wohl von einer neuen Seite hinzugetreten ohne zugleich über die vorige mehr Licht zu gewinnen. Dies könnte uns immer schon einiges Vertrauen zu Platon auch in Liebessachen einflössen, denn was kann man mehr thun, als die verschiedensten Ansichten in einen Mittelpunkt zusammenleiten, um zu beweisen wie sehr man mitten in der Sache selbst sei. Hier zum Beispiel ist die Frage nach dem, was man alles unter dem Namen Liebe begreift und wie sich dies zu dem

bisher vorzugsweise so genannten verhält. Die Sehnsucht der Seele zur Seele, welche mehr ein Verehren als ein Begehren genannt werden muss, diese Liebe des Gleichen zum Gleichen in der Tugend, ist uns nun, wenn auch nicht unter diesem Namen, doch der Sache nach schon bekannt. Wir wissen wie sie entsteht, in wiefern in ihr Erkennen und Verehren schon ihrem Sein gleich sind, wie sie im Grunde das Zurückkehren der Schönheit in sich selbst, die Vereinigung des zerrissenen Göttlichen ist; — aber hier wird es durch den Gegensatz der Begierde nach körperlicher Sättigung am Körper als der Liebe des Entgegengesetzten, aufs Bestimmteste ausgesprochen, dass dieses Gesetz im Reich des Geistes herrsche, Gleiches sei dem Gleichen in der Tugend, das Ewige in seiner Reinheit sich selbst befreundet, und wenn wir uns hierbei an den oben halb im Scherz eingebrachten Ausspruch: es sei nie bestimmt gewesen, dass ein Guter einem Guten nicht Freund werde, erinnern, so wissen wir nun auch das noch, warum wir dort mit vollem Recht diesem mythisch gefassten Ausdruck getraut haben. Berühmt ist freilich dieses Wort auch durch andre leichthingeschriebene Reden über die Freundschaft geworden, ob es aber ausser dem Zusammenhange, den wir hier kennen lernen, nicht wenigstens seinen Adel verliert, das mag jeder nach seiner Einsicht sich selbst sagen. Wichtiger ist die Auffassung der Liebe als eine blosse Steigerung der Freundschaft in der Art, dass die Freundschaft die ruhende Liebe, die Liebe aber die thätige Freundschaft zu sein scheint, denn wenn der Ausdruck, heftige Freundschaft sei Liebe, das auch nicht gradezu sagt, so wissen wir doch aus dem Obigen zur Genüge, wie eben aus der Heftigkeit die Verehrung, dann die Gegenseitigkeit und damit im

Grunde das ganze Verhältniss entstand. Worin aber die Thätigkeit der Liebe oder die Schicksale der Schönheit bestehen, das ist so eben erst erwähnt worden.

Auch die zweite Art der Liebe ist uns nicht unbekannt, sie fand ihren Platz im Phädros als das Bestreben des unedlen Rosses, im Gastmahl ihre Anerkennung, sofern sie von einer Seite die Unsterblichkeit im Sterblichen sicherte, darauf wurde sie in ihrer Entartung verworfen im Staat, kam aber als Element zulässiger Frauenliebe noch nicht in Betracht, hier erfahren wir zuerst ihren völlig verschiedenen Ort, und ihren Unterschied von der reingeistigen Liebe. Entartet oder nicht wohnt sie im Körper, entspringt aus dem Bedürfniss, sucht das Entgegengesetzte, ihr selber Fehlende, erinnert damit an Aristophanes Rede im Gastmahl vom Suchen der andern Hälfte, weniger wohl an die Bedürftigkeit des Eros selbst, da hier von den befreundeten Elementen selbst, nicht von dem Bindenden an sich, welches zuletzt auch wohl beim Gleichen den Grund in der Bedürftigkeit hätte, gehandelt wird, und ist völlig eigennütziger Natur, denn sie will die Schönheit nur geniessen wie eine reife Frucht. Und alles dies dürfen wir so wenig für ein Spiel oder einen blossen Einfall halten, dass vielmehr damit das merkwürdige Gesetz des Körperlichen, welches jetzt unter dem Namen der Polarität eine so grosse Rolle spielt, schon ausgesprochen zu sein scheint. Nun wissen wir, wie die Macht der Schönheit in dieses rein Körperliche hineinspielt und auf jeden Fall selbst durch die bloss körperliche Schönheit, als den Ausdruck des Geistigen, ein Geistiges hinzubringt. So entsteht aus der Mischung der beiden Arten jene dritte von der nach Platon schwer zu sagen ist, was sie eigentlich will. Diese Mischung wird in der Frauenliebe

ihren eigentlichen naturgemässen Sitz haben, und, sofern das Geschlecht irgend in Frage kommt, selbst von ganz romantischen Leuten nicht weggeläugnet werden können. Wenn Platon [1]) nun aber von der Ausschliessnng der beiden letzten Arten spricht, so vergisst er nicht, weislich hinzuzufügen: „wenn das möglich wäre.“ Darauf ist von den Massregeln gegen die missbräuchliche Liebe die Rede, sie bestehen in einer ähnlichen Hierarchie der sittlichen Idee, wie diese in den Familien das Verhältniss schöner Geschwister beherrscht, und unter dieser Herrschaft wird völlige Keuschheit bis auf die Ehe gefordert [2]). Diese, das ist nicht zn vermeiden, steht nun nnter dem Gesetz des Körperlichen, in der Gewalt der Lust, wenn auch zugleich unter der Macht der Schönheit; und obgleich die Erinnerung an das Gastmahl den Gedanken an eine profane Auffassung im Sinne Platons verbietet, so ist doch ohne Zweifel soviel anzuerkennen, dass sie zur reinen Darstellung der Schönheit für unfähig gehalten wird, so wie jede Liebe, die nicht völlig von der Rücksicht auf das Geschlecht frei ist. —

Wir haben nns lange bei der Liebe aufgehalten, hoffentlich aber wie nicht ohne Grund so auch nicht ohne Gewinn. Von der ersten Erscheinung im Phädros bis zu dieser Stelle war fast nirgends an die Schönheit hinanzukommen, als eben durch die Liebe, grade als wenn diese wunderbare Philosophie, auch darin zu dem innersten Geheimniss hindurchgedrungen, die sicheren Spuren einer ewigen Ordnung verfolgte, nm auch mit ihrem Gange ihre Berechtigung darzuthun. Bedeutend und wichtig musste uns also auch

1) *Νόμ.* VIII. Ed. St. p. 837. d. *τοὺς δὲ δύο, εἰ δυνατὸν εἴη, κωλύοιμεν ἄν;*

2) p. 841.



schon beim ersten Aufdämmern der platonischen Ansicht vom Schönen die Liebe erscheinen, wenn gleich damals noch nicht einleuchten konnte, wie unentbehrlich sie zuerst im Gastmahl und endlich in den zuletzt behandelten Stellen des Staats und der Gesetze werden würde. An ihrem Anspruche war also nicht zu zweifeln, und dies wiederum Grund genug zur Untersuchung desselben. Wenn es sich nun aber fragte, welchen Gewinn wir daraus gezogen, so wäre zuerst auf die letzten Ausführungen zu verweisen und dann die zusammengefassten Ergebnisse dieses mehr in der Anwendung und Beispielsweise Ausgeführten mit den allgemeineren voraufgegangenen Entwickelungen zusammenzuhalten.

Wir erinnern uns aus dem Philebos an die Bestimmung des Schönen im Gebiet des gewordenen Seins, die freilich an schwachen Fäden hing und uns grade im Augenblicke der letzten Entscheidung zu mislingen drohte. Von dem zweifelhaften Boden so verwegner wenn auch nothgedrungener Schlüsse und Zusammenstellungen gelangten wir darauf zu ganz unverdächtigen Beispielen bei Gelegenheit der Untersuchung, wie sich Lust und Schönheit zu einander verhielten; und diese Beispiele bestätigten einigermassen das Vorhergehende: Schön sei das, worin sein wahrstes Wesen zur Anschauung komme. Auf diese Weise dienten uns die Elemente des Schönen für Auge und Ohr, also eines Schönen, wie es im gewordenen Sein aufzuweisen ist, zur Befestigung der Ueberzeugung, das S c h ö n e u n d W a h r e s e i n i c h t z u t r e n n e n.

Ermuthigt durch diesen Erfolg unternahmen wir es darauf, die Erscheinung der Schönheit in der Liebe näher anzusehen, gingen deshalb zum Phädros zurück, und erkannten nach und nach, wie in der vollendeten, das heisst gegenseitigen, und gereinigten, das heisst reingeistigen Liebe eine vollkommene

Schönheit nicht nur zur Anschauung, sondern auch zum Selbstbewusstsein komme. Dies Verhältniss würdigte Platon in seiner ganzen Wichtigkeit (wofür ausser den obigen noch anderweitige Beweisstellen leicht beizubringen wären), und auf den ersten Anblick könnte man wirklich meinen, er habe das Schöne als Erzeugniss der Kunst darüber verabsäumt, ja gänzlich verkannt, wie seine Verbannung der meisten Dichter aus dem idealen Staat und mehrere ähnliche ungünstige Urtheile bewiesen, allein wir verweisen hier nur vorläufig auf das Gastmahl und das dortige Lob unsterblicher Kinder, wie sie Homeros und Hesiodos hinterlassen und werden weiter unten noch näher auf das Kunstschöne zurückkommen. Nur dem Gedanken können wir nicht ausweichen, dass es allerdings wohl für Platon keine so energische und keine so wahre Schönheit mehr geben könne, als die ist, welche in der reinen gegenseitigen Liebe zur Anschauung und Wirksamkeit kommt, welcher Gedanke indessen nicht eher zur Ueberzeugung werden kann, als bis die Ausführungen über die Kunst und das Mimische in ihr gehörig erwogen sind. Hier kommt es also zunächst nur darauf an, was über die Schönheit in dem Liebesverhältniss ausser der Vergleichung ausgemacht oder noch auszumachen sei.

Ganz vorzüglich wichtig erscheinen muss uns nun natürlicher Weise in dieser Nachfrage das Verhältniss eines so vielseitig betrachteten Schönen zu den allgemeinen Aufstellungen, welche in Folge der Erörterungen des Philebos nothwendig wurden. Was früher etwa im Hippias oder im Gorgias, ja selbst im Gastmahl und Philebos über das Verhältniss von Tugend und Schönheit, über die Fülle schöner und begeisterter Reden von der Tugend, welche der Liebende für den Liebling in Bereitschaft hatte, über

die Untrennbarkeit des Guten und Schönen vorgebracht wurde und dort theils unverständlich, theils unbestimmt, ja sogar ungenau erscheinen musste, das setzte sich im Laufe dieser letzten Reden über das Schöne in einen solchen Zusammenhang mit dem Ganzen dieser Philosophie, dass sich von hier aus mit einem Schlage das vollständigste Licht darüber verbreitet.

Die geistige Schönheit zeigte sich als die Erscheinung einer tugendhaften Seelenverfassung. Diese beruht auf der Besonnenheit und ist in den Büchern vom Staat unter dem Namen der Gerechtigkeit das Gute auch für den Einzelnen. Die nähere Erklärung nun sowohl der Besonnenheit als der Gerechtigkeit verlangt für beide im Grunde nur, dass die Seele ihr eigenes Wesen aufs vollkommenste bewahre und herausbilde; und so wäre denn die Erscheinung der Tugend nichts anderes, als das Heraustreten des Geistes in seinem wahren Wesen und dies wiederum nach allen obigen Ergebnissen ein Schönes; also wie oben das erscheinende Wahre, so hier das erscheinende Gute das Schöne.

Es würde jedoch überflüssig sein, eben deswegen weil es nunmehr keine Schwierigkeit haben kann, von hier aus alles Bisherige, sofern es Schönheit und Tugend zusammenstellt, nach seiner wahren Meinung und Bedeutung zu beurtheilen; vielmehr ist nun weiter zu schliessen: Wenn das Schöne vom Wahren und Guten nicht zu sondern ist, so wird das Schöne überall da sein müssen, wo das Wahre und Gute in dem gewordenen Sein vollständig zur Erscheinung kommt.

Und hier könnte nun füglich die ganze Frage nach der Schönheit als erledigt erscheinen, wenn nicht im Phädros die Unterscheidung der Idee des Schönen von der Idee des Guten und Weisen in An-

regnng gebracht wäre, ein Unternehmen, welches uns offenbar in eine ganz andere Gegend versetzen müsste, so dass wir also hier wohl schwerlich mit dem Schwierigsten fertig wären, da ja nur eine nothdürftige Bestimmung des Schönen auf dem Gebiete des gewordenen Seins, keineswegs aber in dem des Wahrhaftseienden zu Stande gekommen ist.

Allein zuvörderst ist es eine Thatsache, dass Platon eine solche Unterscheidung in wissenschaftlicher Weise nicht vornimmt und dann wird die Unternehmung des Phädros wohl nicht so ernstlich gemeint sein, als es den Anschein haben könnte, wenn er an dem überhimmlischen Orte die Idee der Schönheit am meisten glänzen lässt, da er ja selbst kurz vorher berichtet, dort sei alles farb- und gestaltlos. Aber freilich konnte sie doch auch wieder, wenn sie überhaupt an dem überhimmlischen Ort erscheinen sollte, ihre Eigenthümlichkeit nicht aufgeben. So mag diese Unterscheidung, schon im Gebiete des Wahrhaftseienden, entstanden sein. Nunmehr aber hat sich die Gemeinschaft des Guten, Schönen uud Wahren gezeigt und alle Unterscheidung als entspringend aus dem Hereintreten in das Gebiet des gewordenen Seins, so dass wohl schwerlich jenseit desselben eine Verschiedenheit stattfinden dürfte[1]). Das Gute selbst ist die Ursache des Wahrhaftseienden und darum eine überschwengliche Schönheit. Merkwürdig genug — aber das war ja eben jenes Wunderbare, wie in dem gewordenen Sein alles Eine zu Vielem, sei es zerstreut und zerspalten, oder ganz ausser seiner selbst, würde und erschiene. — Hier nun weiterdringen zu wollen könnte frevelhaft scheinen; und so sei denn die platonische Schönheit vorläufig, wohin es ihr selber lieb

1) *Πολ.* VI, 509.

ist entlassen, bis sie uns etwan auf einer andern Seite unseres Weges noch einmal begegnet.

---

## II. Die Kunst und ihr Werk.

Was wir bisher von dem platonischen Schönen erkannt, das reihte sich leicht, wie durch eine günstige Fügung aneinander fast in der Ordnung der einzelnen Werke, wie Schleiermacher sie aufgestellt, und meist fand das Zweifelhafte und Schwankende eine Bestätigung und Bestimmung in dem Gewisseren, das ihm folgte; dagegen scheint jetzt sich der Wald zu verdichten, die Wege aber zu vervielfältigen, und es fragt sich ernstlich: welchen sollen wir einschlagen? Daran hängt zum grossen Theil das Gelingen unserer jetzigen Absicht, besonders wenn man sie in die Aufrichtung zweckmässiger Wegweiser für unsere Nachfolger setzen wollte.

Gegenwärtig, das wissen wir alle, steht die Sache ungefähr so: Platon tritt in vielen bedeutenden und ernsthaften Reden ganz entschieden gegen die nachahmende Kunst und namentlich gegen die Dichtkunst auf und verwirft, selbst im Widerspruch mit seiner und aller nachfolgenden Zeit, berühmte und sehr beliebte Dichter, oft gerade da, wo ein allgemeiner Beifall nur Treffendes und Gelungenes findet. Dies könnte man nun, leichthin angesehen, ohne Weiteres pedantisch finden, wie wir ja auch wohl bei unsern Philosophen von Fach den vornehmen Blick auf die Künstler oder die ganz eigenthümliche Wahl ihrer Lieblinge gewohnt sind, ohne uns weiter dadurch irren zu lassen; allein Platon erkennt auch auf der andern Seite die Tugend und Macht der Kunst, und der Dichtkunst ganz besonders, eben so entschieden an, theils mit ausdrücklichen Worten, theils durch den Gebrauch, welchen er in Mythos, Charakteristik, Mimik und Anordnung

von ihren Mitteln macht, und zeigt in manchen mehr hingeworfenen als ausgeführten Gedanken, mit welcher Tiefe er die Sache genauer zu behandeln wohl im Stande gewesen wäre.

Ob nun unter diesen Umständen dieser Versuch die richtige Verbindung getroffen, ob er nicht durch ein Anordnen des Ungeordneten, durch Verbindung des Unverbundenen, durch Vereinigung des Widersprechenden eher einen falschen Schein als die Wahrheit herausgebracht, — diese Befürchtungen sind nicht eher verschwunden, als bis wir mitten in die Sache hinein und nunmehr einer gewissen Nothwendigkeit unterworfen waren.

Es ist nämlich die zuletzt klar gewordene Einheit des Schönen mit dem Guten und Wahren und die Art, wie diese Einheit gedacht wurde, für jedes Urtheil über die Kunst, für jeden Standpunkt des Urtheilenden ohne Zweifel von der grössten Bedeutung; und wenn daraus Ordnung, Verbindung und Uebereinstimmung entstünde, so möchten diese Untersuchungen wohl nicht beschuldigt werden können, sie gemacht zu haben.

Hier drängte sich nun natürlich gern das Hervorstechendste, nämlich die vielbesprochene Verurtheilung in den Büchern vom Staat [1]) in die vorderste Reihe, um sobald als möglich in einem Lichte zu erscheinen, das sich als besser anzukündigen scheint; allein wir haben Sokrates Urtheil über den Redner Lysias noch nicht vergessen und wollen nach Kräften dem Vorwurfe zu entgehen suchen, dass wir eine Sache früher in Berathung genommen, als bestimmt

1) Ein Gegenstand, dem sogar eigene Schriften gewidmet worden, z. B. *Schramm de Platone poëtarum exagitatore*, und Morgenstern über Plato's Verbannung der Dichter aus seiner Republik und seine Urtheile von der Poesie überhaupt. In der N. Bibl. der schönen Wissensch. Bd. 61. H. 1.

hätten. Dass jedoch in der platonischen Philosophie zu einer solchen Bestimmung nicht mit einem Sprunge zu gelangen sei, ist als Thatsache anzuerkennen, und daher kann es nicht auffallen, wenn die Erörterung, welche dazu führt, in schwierigen Fällen eben so bedeutend wird, als hinterher die Berathung selbst. Die Kunst gehört nun gewiss zu den zweifelhaften Dingen, denn wenn man auch sagte, weil sie ein Werk hervorbringt, so ist sie eine Thätigkeit; immer wäre man noch nicht einig über sie, denn weder welches die Beschaffenheit des Werkes, noch welches die Eigenthümlichkeit und der richtige Verlauf der Thätigkeit sei, wüsste man aus dieser Uebereinkunft. Soviel jedoch könnte wohl damit ausgemacht scheinen, dass bei der Annahme eines bestimmten Werkes, zum Beispiel einer Rede, durch die Frage nach seiner Absicht und was zur Erreichung dieser Absicht gethan worden, die Natur sowohl des Werkes, als auch der Thätigkeit bestimmter zu erforschen sei; und dies ist der Weg, den die Untersuchung im Phädros einschlägt.

## *Phädros.*

Bei der Frage nach der Schönheit kamen nur einzelne Parthieen dieses Gespräches vor, hier, wo sichs um die Kunst handelt, ist es von Anfang bis zu Ende wichtig und oft sogar auch in dem, was nur für Einkleidung gilt, so dass es fast vermessen scheinen könnte, statt des lebendigen Kunstwerkes selbst einer abgezogenen Erkenntniss des sogenannten Wesentlichen nachzujagen, wenn man nicht hoffen dürfte, dadurch neben dem erstrebten allgemeinen Gewinn auch wieder mehr zu diesem Werk zurück, als von ihm abzuführen. Es ist freilich leicht die Einheit und Absicht des Phädros zu erkennen, nachdem sie Schleiermacher aufgezeigt hat; aber darum nicht überflüssig, viel-

mehr Pflicht, von dieser Erkenntniss für die Frage nach der platonischen Kunstwissenschaft Gebrauch zu machen, zumal da vielleicht der gegenwärtige Zusammenhang noch auf dies und jenes einiges Licht werfen wird.

Gleich die Eigenthümlichkeit der Unterredner könnte man wichtig finden. In Phädros ist nichts, als die unbestimmte, knabenhafte Begeisterung, die sich an den ersten besten, der ihr mit einigem Scheine der Schönheit entgegentritt, hingiebt, ohne alles Urtheil, ohne die Fähigkeit, sich über die Sache zu stellen; in Sokrates dagegen zwar auch die Krankheit der Redesucht, dieselbe Kraft der Entzückung [1]) und eifriges Buhlen um das Schöne, aber zugleich die vollkommenste Sicherheit des Urtheils und die sichtbarste Herrschaft der Vernunft über das Ganze. Ihr Verhältniss zu einander lässt zuerst die Mangelhaftigkeit des einen recht fühlbar werden, damit die Vollkommenheit des andern nicht blos geduldet, sondern ersehnt und mit Freuden angenommen werde. Auf diese Weise kommt der Trieb nicht nur in Phädros und Sokrates als Ursache schöner Erkenntniss und schöner Werke zum Vorschein, sondern auch in uns selbst unmittelbar zum Leben. Es ist aber nicht genug an seiner ganz alltäglichen Erscheinung und einem solchen Maasse, wie dessen wol jeder fähig sein möchte, daher zeigt sich Phädros gleich ziemlich stark ergriffen, und es ist klar, er würde ganz selig sein, wenn er selbst eine Rede machen könnte. Dazu aber ist wiederum der Eifer und die Begeisterung allein nicht hinreichend, und es fragt sich, was ihm denn noch fehlt. Doch wohl das, wodurch eben Lysias ein Redekünstler zu heissen und bewundert zu werden verdient? Allein seine Rede macht gar keinen Ein-

1) p. 228. b.



druck auf Sokrates, der nichts weiter daran zu loben findet, als ein gewisses Geschick, Worte zu drechseln [1]), doch aber gesteht, sich während des Lesens höchlich ergötzt zu haben; wiewohl auf eine ganz eigene Weise; denn als Phädros ihn fragt: ob er die Rede nicht wunderschön fände, besonders im Ausdruck, da erwiedert er [2]): „Ganz göttlich, Freund, in der That, so dass ich ausser mir bin; und das hast du mir angethan, o Phädros, als ich dich ansah und du mir während des Lesens vor Freude über die Rede zu glänzen schienst. Denn in der Meinung, dass du mehr als ich von dergleichen verstündest, folgte ich dir, und während ich dir folgte, war ich mit dir, herrliche Seele, in gleicher Entzückung.“

Eins also, die Begeisterung, hätte Phädros vor dem leidigen Kunstmacher Lysias sogar noch voraus — die Begeisterung, deren blosse ganz unwillkührliche Erscheinung, wie sich zeigt, schon Macht hat, während mit all ihrer Berechnung die bloss äusserliche Kunstfertigkeit ganz ohnmächtig und matt abprallt. Daher ist denn auch das erste, was Sokrates gegen Lysias geltend machte, die Ankündigung, ihm schwebe vieles vor wie aus Erinnerung früherer Reden weiser Männer und Frauen; und der Drang, es kund zu thun, bricht auf dieselbe Weise hervor, wie Phädros oben den seinigen als unbezwinglich anerkennen muss.

---

1) p. 234. e. *Τί δέ; καὶ ταύτῃ δεῖ ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ τὸν λόγον ἐπαινηθῆναι, ὡς τὰ δέοντα εἰρηκότος τοῦ ποιητοῦ, ἀλλ' οὐκ ἐκείνῃ μόνον, ὅτι σαφῆ καὶ στρογγύλα καὶ ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνευται;*

2) p. 234. d. *Δαιμονίως μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, ὥστε με ἐκπληγῆναι. καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὦ Φαῖδρε, πρὸς σὲ ἀποβλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκεις γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ ἀναγιγνώσκων. ἡγούμενος γὰρ σὲ μᾶλλον ἢ ἐμὲ ἐπαΐειν περὶ τῶν τοιούτων σοὶ εἰπόμην, καὶ ἑπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς.*

Sokrates sagt [1]: „Voll trag' ich, edler Freund, ich weiss nicht wie, den Busen, und fühle, ich hätte wohl noch andre Dinge und nicht schlechtere zu sagen. Dass ich nun aus mir selber nichts davon ersonnen habe, weiss ich zu gut, da ich mir meiner Unbehülflichkeit bewusst bin. Also, denk' ich, bleibt übrig, dass ich durch das Gehör von fremden Strömen angefüllt worden bin, wie ein Gefäss."

Unbedenklich sprechen wir nach alle diesem aus, das erste Erforderniss, wenn ein Kunstwerk unternommen werden soll, ist: Es muss ein Verhältniss zu dem Gegenstande da sein, worin dieser eine Gewalt auf unser Gemüth ausübt oder als mit lebendigem Gefühl zum Voraus ergriffen und besessen erscheint — welches alles vorläufig Trieb, Drang, Begeisterung genannt, der Schwangerschaft zu vergleichen, immer aber noch von Platon einer nähern Bestimmung gewärtig sein mag.

Phädros merkt es bald, dass sein Freund in diesem Zustande sei, wodurch er ihn dann leicht zur Rede zwingt. Wenn nun aber der Scherz, welcher über dieser ganzen Verhandlung zwischen Sokrates und Phädros schwebt, immer noch auf einen höhern Gesichtspunkt und die Unwahrheit des gegenwärtigen, wo es auf die bestimmte Rede anzukommen scheint, hindeutet, so geht doch keineswegs daraus hervor, dass auch jener Zustand unwahr sei, vielmehr ist weiter nichts nöthig, als die Anerkennung, Sokrates sehe durch dieses trübe Mittel hindurch allerdings ein begeisterndes Licht in der wahren Kunst und strebe ihm

1) p. 235. b. *Πλῆρές πως, ὦ δαιμόνιε, τὸ στῆθος ἔχων αἰσθάνομαι, παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν εἰπεῖν ἕτερα μὴ χείρω. ὅτι μὲν οὖν παρά γε ἐμαυτοῦ οὐδὲν αὐτῶν ἐννενόηκα, εὖ οἶδα, συνειδὼς ἐμαυτῷ ἀμαθίαν. λείπεται δή, οἶμαι, ἐξ ἀλλοτρίων ποθὲν ναμάτων διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρῶσθαί με δικὴν ἀγγείου.*

nur darum auf diesem Wege nach, weil er allmählig aufsteigen müsse; darum sei die folgende Rede zwar selbst ohne Macht, aber einem Eisen zu vergleichen, durch welches ein Magnet wirkt. Dann ist es auch unmöglich, unter anderem Aehnlichen die Anrufung der Musen, womit die Rede beginnt, zu missdeuten: sofern es nämlich nothwendig ist, dass Sokrates aus jenem Zustande nicht gleich in die ganze Nüchternheit des Redners Lysias hinab und also aus seiner Rolle falle, hat er ein Recht zur Anrufung der Musen; sofern aber die folgende Rede unwahr ist, zur Ironie. Diese nun sichert uns auch in dem Unwahren ein Wahres und erhebt also die folgende Rede über die Bedeutungslosigkeit eines blossen Kunststücks, wie Lysias es geliefert hatte.

Wir nehmen also den Zustand, welcher der eigentlichen Werkbildung vorangeht, als bezeichnet und bekannt an, und fragen nun, was weiter, etwa über die Sache selbst, gelehrt werde. Es ist gleich im Anfange die Lehre über den Anfang [1]):

„In allen Dingen, mein Kind, giebt es nur einen Anfang für die, welche richtig rathschlagen wollen: sie müssen wissen, worüber sie Rath pflegen oder nothwendig das Ganze verfehlen. Die Meisten nun merken nicht, dass sie das Wesen der Dinge nicht kennen. Als kennten sie es also, verständigen sie sich nicht darüber im Anfange der Untersuchung, und im Fortgange bezahlen sie dann die Gebühr; sie sind nämlich weder jeder mit sich selbst noch unter einander einig.“

---

1) p. 237, b. *Περὶ παντὸς, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύεσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλὴ, ἢ παντὸς ἁμαρτάνειν ἀνάγκη. τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου. ὡς οὖν εἰδότες οὐ διομολογοῦνται ἐν ἀρχῇ τῆς σκέψεως, προελθόντες δὲ τὸ εἰκὸς ἀποδιδόασιν· οὔτε γὰρ ἑαυτοῖς οὔτε ἀλλήλοις ὁμολογοῦσιν.*

Dies scheint nnn wohl eine bloss technische Regel zu sein, und eben nicht viel mehr zu bedeuten, als jenes ganz Alltägliche, womit man uns in der Jugend unsere Gedanken etwas ordneu und zurechtlegen lehrt, und vielleicht hätte Platon vollkommen das Recht gehabt, die Sache so rein äusserlich zu nehmen; indessen, man kann auch wieder nicht längnen, wenn gleich dies Bestimmen des Gegenstandes überall den Anfang der Berathung macht, so ist es doch keineswegs der Anfang des ganzen Verlaufs, in dem ein Kunstwerk entsteht, vielmehr jene geistige Schwangerschaft nnd das Gefühl und Bestreben, welches sie begleitet, jener schöpferische Drang, wie die Neueren sagen würden, immer als vorangegangen im Auge zu behalten. Da ist nnn die erste That des bewussten Bildens die, den Gegenstand, in dessen Gewalt wir sind, fest vor uns hinznstellen und in sein Wesen einzudringen. Aber die Meisten merken es nicht, dass sie das Wesen der Dinge nicht kennen, und verfahren nun, wie Lysias, aufs Gerathewohl, indem sie mit aufgegriffenen Namen ein unheiliges gottloses Würfeln betreiben. Wohin sie damit gerathen, ist gesagt, wie aber denn das Wesen der Dinge erkannt werde, darüber wird noch eine Erklärung zu suchen sein. Ohne Zweifel war in jenem schöpferischen Drange der Gegenstand selbst schon mitgegeben, denn nur weil Sokrates sich viel schöner Reden zu erinnern glaubt, sie also im Grunde schon hat, entsteht ihm das Bedürfniss der Mittheilung. Diese Erinnerung tritt hier zwar zuerst ganz leise auf und will vorläufig nur von der schönen Sappho oder dem weisen Anakreon herstammen, aber bald darauf nimmt sie alle diejenigen Rechte der Abstammung in Anspruch, welche ihr in einer Philosophie gebühren, wo alles Wissen aus Wiedererinnerung, die Erinnerung selbst aber

aus dem ewigen Sein entspringt und auf diese Weise sogar ein wichtiger Bürge der Unsterblichkeit des Geistes wird. Von dieser Erinnerung war schon in Beziehung auf die Schönheit die Rede, sie tritt aber auch noch ausserdem in dem Mythos des Phädros aufs Bestimmteste hervor, z. B. in der Stelle, wo es heisst[1]: „der Mensch soll verstehn, was nach Gattungen ausgedrückt wird und aus vielen durch den Verstand zusammengefassten Wahrnehmungen als Eins hervorgeht. Und dies ist Erinnerung von jenem, was einst unsere Seele gesehen, als sie mit dem Gotte wandelte, das übersah, was wir jetzt für das Wirkliche halten, und aufschaute zu dem wahrhaft Seienden."

Diese Erinnerung ist es, in welcher alles auftaucht, was noch einer Bestimmung bedürfen kann, da die Dinge der Wahrnehmung, wie z. B. Eisen und Gold, weiter nicht zweifelhaft sind; und wenn nun Sokrates sich zwar erinnern, aber nicht mehr wissen will, von wem er die Sachen gehört, so leidet es keinen Zweifel, dass dies ein blosses Vorgeben ist, um die Erinnerung nicht um ihre Ehre der Unmittelbarkeit zu bringen. Bei der Bestimmung aber kommt es doch vor allen Dingen darauf an, das Zweifelhafte bei sich selbst zu bestimmen, also das in der Erinnerung Aufgetauchte festzuhalten, um sein wahres Wesen zu erkennen. Ein solches Festhalten oder näheres Ausbilden der Erinnernng ist ein Sinnen und dieses Sinnen also die innere als Thätigkeit gedachte Bestimmnng des Gegenstandes, wonach die

---

1) p. 249. b. *Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως.*

äussere Bestimmung, nämlich die Uebereinkunft zwischen zweien, nun ohne Weiteres klar ist.

So also wäre die erste That des bewussten Bildens zu fassen und ohne Zweifel ein wesentlich Innerliches, ja man könnte sogar sagen, nichts weiter als eine bestimmte oder mit Bewusstsein fortgesetzte Begeisterung. Der bloss äusserliche und technische Schein, welchen die platonische Forderung annimmt, rührt von der Anwendung auf den rednerischen Gegenstand her, und man braucht dafür nur den dichterischen unterzuschieben, oder den philosophischen, wie es bei dem allgemeinen Ausdruck Rede platonisch ist, mitzuverstehen, um sogleich zu finden, dass alles das wesentlich in der Forderung liegt, was wir darin finden.

Ohne die Ausbildung der Erinnerung, wodurch das wahre Wesen der Dinge vergegenwärtigt wird, bleibt jede Rede dem Spiel des Zufalls überlassen. Die beiden Reden machen dies deutlich. Lysias ist ganz von Aussen ohne alle nähere Betrachtung der Liebe zu dem wunderlichen Einfall gekommen, den nichtliebenden Liebhaber zu loben, ja er geht auch in der Rede selbst nicht einmal daran, die schlechte Seite der Liebe aus der Betrachtung ihres Wesens herauszufinden; was konnte auf einem verkehrten Wege zu einem verkehrten Ziele anders gefunden werden, als völlig Ungesundes und Unwahres? — Sokrates geht zwar ebenfalls auf das verkehrte Ziel los, allein zuerst kommt er nicht ganz von Aussen dazu, der Gegenstand hat ihn angeregt, es ist ihm wirklich etwas aufgegangen über die Liebe, und dann geht er den richtigen Weg, er fasst nämlich die Schattenseite [1]) der Liebe näher ins Auge, was freilich wiederum nur

1) p. 265. e. und 266. a.

dadurch möglich war, dass ihm gleich von vornherein die Liebe zum Gegenstande der Erinnerung wurde. So innig ist die wahre Methode mit dem Wesen der Sache in Eins verwachsen; und näher muss man das ganze Verfahren des Lysias verwerfen, als ein Unwahres durch ganz äusserliche und darum willkührliche Ueberlegung lediglich Gemachtes uud keineswegs Gewordenes, während Sokrates mit einer gewissen Unmittelbarkeit zu der Sache kommt und dann wenigstens darin Recht hat, dass er sie, so gut das verkehrte Ziel es gestattet, auch festhält.

Hierbei könnte man nun auf den Gedanken kommen, dass sonach jenes Unmittelbare, welches man das Verfahren aus dem Stegreif nennt, durch Sokrates Beispiel gepriesen und als das wahrste dargestellt sei im recht grellen Gegensatz zu der künstlichen Ueberlegung des Redners; aber freilich nur durch das allergröbste Missverständniss. Denn ist die Erinnerung des wahren Wesens schon ausgebildet, wenn der Vortrag beginnt, so kann von keinem Improvisiren mehr die Rede seyn, ist sie aber weder enstanden noch auch festgehalten und verdeutlicht, so wird eben so wenig Gesundes und Wahres herauskommen können, wie in Lysias Rede. Das Heraustreten des Werkes mag also noch so unerwartet, noch so schnell und augenblicklich zu Stande kommen; ohne die Erinnerung und ohne die bewusste Ausbildung derselben, welche das künstlerische Sinnen ist, wird es niemals möglich sein, wenn es anders kein Geschöpf des Zufalls, sondern ein Kunstwerk sein soll.

Das erste war der Trieb, der schöpferische Drang oder, wie wir auch wohl gesagt haben, der Zustand der Begeisterung, und ein zweiter schien zu sein die hinzutretende Vernunft oder das leitende Bewusstsein. Freilich war die Erinnerung, aus der doch die Begei-

sterung entspringt, ganz eigener Natur, denn in ihr tauchte das wahre Wesen der Dinge auf, das Anschauen eben dieses Ewigen und Wahren wurde nun der Anfang der Begeisterung, und das sinnende Festhalten, die bestimmtere Richtung auf den Gegenstand der Erinnerung, welches Festhalten ja doch vernunftähnlich ist, schien, wie schon bemerkt worden, so wenig ein Aufheben des begeisterten Zustandes zu sein, dass es vielmehr nur eine gesteigerte, eine thätig gewordene Begeisterung genannt werden konnte, während jene anfängliche Begeisterung eine ruhende oder unbestimmte sein dürfte. Auch finden wir ja vorläufig schon beides, Besonnenheit und Begeisterung, in Sokrates ganz einträchtig beisammen, so dass wir wohl meinen könnten, sie seien entweder gar nicht zweierlei, oder doch wenigstens ziemlich gleichartig und leicht zu vereinigen. Dennoch werden wir sie sogleich wieder im heftigsten Streit und als das Allerentgegengesetzteste erblicken.

Die Aufklärung darüber muss sich uns aus dem Wesen jenes begeisterten Zustandes, wie ihn Platon näher bestimmt, ergeben. Als die Lobrede auf den nichtliebenden Liebhaber oder vielmehr die Tadelrede gegen die Liebe gesprochen ist, will Sokrates die Verhandlung abbrechen und über das Flüsschen nach Hause gehn, führt es jedoch nicht aus, sondern erklärt vielmehr, es müsse noch eine Rede gesprochen werden. Der Grund von dieser Sinnesänderung liegt in folgender Erzählung [1]:

---

1) p. 242. b. Ἡνίκ' ἔμελλον, ὦ 'γαθέ, τὸν ποταμὸν διαβαίνειν, τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι ἐγένετο — ἀεὶ δέ με ἐπίσχει, ὃ ἂν μέλλω πράττειν —, καί τινα φωνήν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι, ἥ με οὐκ ἐᾷ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὥς τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον. εἰμὶ δὴ οὖν μάντις μέν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος,

Sokrates. Als ich durch den Fluss gehen wollte, du Guter, da geschah mir das göttliche und gewohnte Zeichen, das mich immer abhält, wenn ich etwas thun will, und eine Stimme glaubte ich von dort her zu hören, die mir verbot von dannen zu gehn, bevor ich mich gereinigt, als habe ich etwas gesündigt gegen die Gottheit. Nun bin ich auch ein Wahrsager, zwar nicht von Fach, aber doch, wie diejenigen, welche schlecht schreiben, soviel ich für mich selbst brauche. Daher kenne ich schon genau die Versündigung. Und auch die Seele, Freund, ist so ein weissagendes Wesen. Denn schon lange, als ich noch die Rede sprach, beunruhigte mich etwas, und ich ängstigte mich wie Ibykos, ob ich nicht gegen die Götter freveInd eitelen Ruhm von den Menschen tauschte. Nun aber weiss ich die Versündigung."

Sokrates Unmittelbarkeit, welche oben darin bestand, dass er das wahre Wesen der Dinge durch wirkliche, wenn auch einseitige Ausbildung der Erinnerung ergriff, zeigt sich hier zuerst als unmittelbarer Zusammenhang mit der Gottheit, die ihm ein Zeichen giebt, wenn er im Begriff ist, einen falschen Tritt zu thun. Dieser nun, da die vorige Rede einmal gesprochen ist, soll dadurch vor sich gehn, dass er ein schon Verschuldetes wieder gut zu machen unterlassen will. Vor der Verschuldung zwar scheint sich das göttliche Zeichen nicht gemeldet zu haben, während des Sündigens jedoch geschieht ihm etwas Aehnliches, nämlich die Unruhe der Seele, welche sehr

---

ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι, ὅσον μὲν ἐμαυτῷ μόνον ἱκανός. σαφῶς οὖν ἤδη μανθάνω τὸ ἁμάρτημα. ὡς δή τοι, ὦ ἑταῖρε, μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή. ἐμὲ γὰρ ἔθραξε μέν τι καὶ πάλαι λέγοντα τὸν λόγον, καί πως ἐδυσωπούμην κατ' Ἴβυκον, μή τι παρὰ θεοῖς ἀμπλακὼν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω· νῦν δ' ᾔσθημαι τὸ ἁμάρτημα.

wohl das unheilige Beginnen wider die wahre Aussage der Erinnerung zu reden kennt. Natürlich ist dies Ungehorsam und also Frevel gegen die Vernunft, dann auch ein Missbrauch der Erinnerung und also Frevel gegen den Gott, von dem sie stammt. Damit wissen wir nun auch schon ungefähr die Versündigung. Die vorigen Reden nämlich sprachen beide von der Liebe, als wäre sie etwas übles[1]), „und dadurch sündigten sie gegen den Eros; nächstdem ist aber auch ihre Einfalt sehr artig, dass sie, ohne irgend etwas Gesundes und Wahres gesagt zu haben, sich ein Ansehen geben, als wären sie etwas, wenn sie vielleicht einige Leutlein hintergehn und sich bei ihnen geltend machen.“

Während also, wie wir oben sahen, Lysias gegen die eigene Vernunft frevelt, indem er ihr so wenig folgt, dass er gar nicht einmal auf die Erinnerung eingeht, vielmehr allerhand andere Dinge willkührlich und bei den Haaren herbeizieht und darum natürlich lauter Ungesundes und Unwahres vorbringt, sündigt Sokrates gegen den Eros selbst, indem er das Unwahre an der Liebe aufsucht und das Wahre wissentlich liegen lässt, um ihn zu schmähen, ist also im Grunde ebenfalls der Begeisterung für den Gegenstand nicht aufrichtig gefolgt.

Natürlich beginnt nun der Widerruf, welchen Sokrates dem Gott entrichtet, gleich mit der Anerkennung und dem Preise der Begeisterung, die hier den Namen Wahnsinn führt und als Quelle der höchsten Güter und besondere Gunst der Gottheit, aber

1) p. 242. e. *Ταύτῃ τε οὖν ἡμαρτανέτην περὶ τὸν Ἔρωτα, ἔτι τε ἡ εὐήθεια αὐτοῖν πάνυ ἀστεία, τὸ μηδὲν ὑγιὲς λέγοντε μηδὲ ἀληθὲς σεμνύνεσθαι ὥς τι ὄντε, εἰ ἄρα ἀνθρωπίσκους τινὰς ἐξαπατήσαντε εὐδοκιμήσετον ἐν αὐτοῖς.*



auch im ausdrücklichen Gegensatz mit der Vernünftigkeit und Besonnenheit dargestellt wird. Hiebei wird nun zwar von dem Wahnsinn des Verliebten der erste Anfang genommen, dann aber auch sogleich das ganze übrige Gebiet, worüber er sich erstreckt, verzeichnet[1]).

---

1) p. 244 und 245. a. b. *ΣΩ. Οὑτωσὶ τοίνυν, ὦ παῖ καλέ, ἐννόησον, ὡς ὁ μὲν πρότερος ἦν λόγος Φαίδρου τοῦ Πυθοκλέους, Μυῤῥινουσίου ἀνδρός· ὃν δὲ μέλλω λέγειν, Στησιχόρου τοῦ Εὐφήμου, Ἱμεραίου. λεκτέος δὲ ὧδε, ὅτι Οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος, ὃς ἂν παρόντος ἐραστοῦ τῷ μη ἐρῶντι μᾶλλον φῇ δεῖν χαρίζεσθαι, διότι δὴ ὁ μὲν μαίνεται, ὁ δὲ σωφρονεῖ. εἰ μὲν γὰρ ἦν ἁπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο· νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης. Ἥ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφῆτις αἵ τ' ἐν Δωδώνῃ ἱέρειαι μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα εἰργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν. καὶ ἐὰν δὴ λέγωμεν Σιβύλλαν τε καὶ ἄλλους, ὅσοι μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέῳ πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς τὸ μέλλον ὤρθωσαν, μηκύνοιμεν ἂν δῆλα παντὶ λέγοντες. τόδε μὴν ἄξιον ἐπιμαρτύρασθαι, ὅτι καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τα ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν. οὐ γὰρ ἂν τῇ καλλίστῃ τέχνῃ, ᾗ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτὸ τοῦτο τοὔνομα ἐμπλέκοντες μανικὴν ἐκάλεσαν· ἀλλ' ὡς καλοῦ ὄντος, ὅταν θείᾳ μοίρᾳ γίγνηται, οὕτω νομίσαντες ἔθεντο. οἱ δὲ νῦν ἀπειροκάλως τὸ ταῦ ἐπεμβάλλοντες μαντικὴν ἐκάλεσαν. ἐπεὶ καὶ τήν γε τῶν ἐμφρόνων ζήτησιν τοῦ μέλλοντος, διά τε ὀρνίθων ποιουμένην καὶ τῶν ἄλλων σημείων, ἅτ' ἐκ διανοίας ποριζομένων ἀνθρωπίνῃ οἰήσει νοῦν τε καὶ ἱστορίαν, οἰονοϊστικὴν ἐπωνόμασαν· ἣν νῦν οἰωνιστικὴν τῷ ω σεμνύνοντες οἱ νέοι καλοῦσιν. ὅσῳ δὴ οὖν τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον μαντικὴ οἰωνιστικῆς, τό τε ὄνομα τοῦ ὀνόματος ἔργον τε ἔργου, τόσῳ κάλλιον μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ' ἀνθρώπων γιγνομένης. Ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει, ἀπαλλαγὴν εὕρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντως κακῶν εὑρομένη. Τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἁπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχὴν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατά τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει. ὃς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας*

„Sokrates. So wisse denn, schöner Knabe, dass die vorige Rede von dem Myrrhinusier Phädros, dem Sohne des Pythokles, herrührte, die ich aber jetzt sprechen will von Stesichoros, Euphemos Sohn, aus Himera. So aber muss sie gesprochen werden: Unwahr ist die Rede, welche behauptet, man müsse, wenn ein Liebender da ist, eher dem Nichtliebenden willfahren, weil nämlich jener wahnsinnig sei und dieser bei Sinnen. Denn freilich, wenn es ausgemacht wäre, dass der Wahnsinn ein Uebel ist, dann würde die Rede gut sein: nun aber entstehn uns die grössten Güter aus dem Wahnsinn, wenn er nämlich als Gottesgabe gewährt wird. Denn die Prophetin zu Delphi und die Priesterinnen zu Dodona haben im Wahnsinn viel Gutes in besondern und öffentlichen Angelegenheiten für Hellas gestiftet, bei Verstande aber wenig oder gar nichts. Wollten wir auch noch die Sibylle anführen und was für andere sonst noch durch begeistertes Wahrsagen und vielfältige Vorherverkündigung der Zukunft Vielen geholfen, so würden wir langweilen mit Erzählen allgemein bekannter Dinge. Dies jedoch ist der Aufführung werth, dass auch unter den Alten diejenigen, welche die Namen festsetzten, den Wahnsinn nicht für etwas Schändliches oder für einen Schimpf hielten. Denn sonst hätten sie nicht mit der edelsten Kunst, wodurch die Zukunft beurtheilt wird, eben diesen Namen verbunden und sie Wahnsagekunst genannt;

---

*ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη. Τοσαῦτα μέν σοι καὶ ἔτι πλείω ἔχω μανίας γιγνομένης ἀπὸ θεῶν λέγειν καλὰ ἔργα. ὥστε τοῦτό γε αὐτὸ μὴ φοβώμεθα, μηδέ τις ἡμᾶς λόγος θορυβείτω, δεδιττόμενος ὡς πρὸ τοῦ κεκινημένου τὸν σώφρονα δεῖ προαιρεῖσθαι φίλον· ἀλλὰ τόδε πρὸς ἐκείνῳ δείξας φερέσθω τὰ νικητήρια, ὡς οὐκ ἐπ᾽ ὠφελείᾳ ὁ ἔρως τῷ ἐρῶντι καὶ τῷ ἐρωμένῳ ἐκ θεῶν ἐπιπέμπεται. ἡμῖν δὲ ἀποδεικτέον αὖ τοὐναντίον, ὡς ἐπ᾽ εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία δίδοται.*

sondern als wär' es etwas Schönes, wenn es durch göttliche Schickung entsteht, in dieser Meinung haben sie den Namen festgesetzt, und erst die Neueren ungeschickter Weise das R hineingesetzt statt des N, und sie Wahrsagekunst genannt. Eben so haben sie jene andere von Besonnenen vermittelst der Vögel und anderer Zeichen angestellte Erforschung der Zukunft, da diese mit Bewusstsein menschlichem Dafürhalten Einsicht und Wissenschaft verschaffen, das Wissagen genannt, welches jetzt die Neueren mit dem breiten Doppellaut prunkend in Weissagen verwandelt haben.

So viel heiliger und ehrenvoller nun jenes Wahrsagen ist, als dieses Weissagen, dem Namen und der Sache nach, um so viel vortrefflicher ist auch ein göttlicher Wahnsinn als eine bloss menschliche Verständigkeit. Selbst von Krankheiten und den schwersten Plagen, wie sie ja aus altem Zorn einigen Geschlechtern verhängt waren, hat ein Wahnsinn eingegeben und ausgesprochen, denen er Noth that, Errettung gefunden, wenn er zu Gebet und Gottesdienst seine Zuflucht nahm, dorther Reinigung und Weihe erlangte, jeden seiner Theilhaber für die gegenwärtige und künftige Zeit heilte und dem auf die rechte Art Wahnsinnigen und Besessenen Erlösung von den gegenwärtigen Drangsalen ausfindig machte. Die dritte Art Bezauberung und Wahnsinn von den Musen ergreift eine zarte und unentweihte Seele aufregend und erfreuend zu festlichen Gesängen und sonstiger Dichtung, verherrlicht unzählige Thaten der Urväter und bildet so die Nachkommen. Wer aber ohne diesen Wahnsinn der Musen in den Vorhallen der Dichtkunst sich einfindet und meint, er könne durch Kunst genug Dichter werden, der ist selbst ungeweiht und sieht auch seine Verstandesdichtung von der des

Wahnsinnigen verdunkelt. So viel und noch mehreres kann ich rühmen von des gottgesendeten Wahnsinnes herrlichen Thaten. Darum wollen wir gerade dies nicht scheuen, noch uns irgend eine Rede irren lassen, die uns einängstigen will, dass wir lieber den Besonnenen als den Verzückten zum Freunde nehmen sollen; im Gegentheil nicht eher soll sie den Preis davontragen, als bis sie ausser jenem auch noch erwiesen hat, dass nicht zum Heil die Liebe dem Liebenden wie dem Geliebten von den Göttern gesendet wird. Wir aber haben das Gegentheil zu erweisen, dass nämlich zur grössten Glückseligkeit die Götter diesen Wahnsinn verleihen."

Diese ganze Lobrede auf den Wahnsinn, welche auf eine wunderbare Weise Spiel und Wahrheit untereinandermischt, erleidet weiter unten [1]) theils eine Erklärung, theils eine Beurtheilung. Nach der Sonderung des Wahnsinns, welcher aus menschlicher Krankheit entspringt, von der göttlichen Aufhebung des gewohnten ordentlichen Zustandes, werden die vier Theile des letzteren folgender Massen auf ihren Ursprung zurückgeführt.

„Sokrates. Und den göttlichen theilten wir wiederum nach vier Göttern in vier Theile und schrieben Apollon die wahrsagende Begeisterung, Dionysos die der Weihungen, den Musen die dichterische, Aphro-

---

1) p. 265. a. b. ΣΩ. Μανίας δέ γε εἴδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην.

ΦΑΙ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικὴν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικὴν, τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι — —

diten und Eros die vierte, den Wahnsinn der Liebe zu, welchen wir den besten[1]) nannten."

Bei dieser Gelegenheit, meint Sokrates, sei vielleicht etwas Wahres in Beziehung auf den Gegenstand, die Liebe, von den Reden getroffen, vielleicht aber auch nicht, und gleich darauf erklärt er, alles Uebrige schiene ihm im Scherz gesprochen und nur die Methode als das einzig Brauchbare daran übrig zu bleiben [2]).

Freilich handelt sichs eigentlich immer nur noch um die Methode, allein es hat sich schon oben gezeigt, wie genau mit ihr die Wahrheit verschmolzen war, so dass wir uns vor dem gänzlichen Verlust der einen, wenn die andre nur gesichert ist, schon darum nicht zu fürchten brauchen. Der richtige Weg zu einem untadlichen Kunstwerk wies sich aber aus als die aufrichtig fortgeführte Begeisterung, deren wahres Wesen in den eben angeführten Reden näher ins Auge gefasst werden sollte. Alle vier Arten der göttlichen Aufhebung des gewöhnlichen Zustandes haben das Gemeinsame, dass sie zu einem Schauen des Göttlichen, zu einer Erinnerung an die Umfahrt um den himmlischen Ort, den anführenden Gott und das dort geschaute wahre Wesen der Dinge führen. Von welcher Art nun das Wahre für den wahrsagenden Wahnsinn sei, kann nicht lange zweifelhaft sein: es ist natürlich die Erkenntniss der göttlichen Regel für das irdische Dasein und hat seinen Namen und seine Gestalt in dem Schicksal. Schwieriger sind die Gegenstände der Dionysischen Weihungen, nur so viel ist gewiss, dass die

1) p. 249. e. wo er näher beschrieben wird.

2) p. 265. c. wir werden unten diese Stelle noch näher in's Auge fassen.

Theilnehmer gereinigt und mit besonderer Gunst der Götter im Leben und im Tode begnadigt waren, wiefern aber die Weihungen mit Recht in der Reihe dieser vier einen gleichen Platz ausfüllen, das würde von der Feststellung ihrer Idee und der Frage, ob demgemäss Platon sie ernstlich oder nur spielend hieher habe ziehn können, abhängen; für den gegenwärtigen Zweck genügt indessen allenfalls, dass sie zu einem Schauen des Göttlichen hinführten, wenn doch nicht sogleich gesagt werden kann, von welcher Seite dies geschah. Ungleich wichtiger und zum Glück auch vollkommen deutlich sind die Gegenstände der beiden andern Arten des Wahnsinnes. Der wahre oder göttliche Gegenstand des dichterischen Wahnsinns von den Musen ist offenbar das schöne Werk, eben das, welches wir gegenwärtig entstehen sehen und ausfindig machen wollen; und endlich, den Gegenstand der Liebe kennen wir schon ganz genau als die eigentlichste und wahrste Schönheit. Dieser Wahnsinn, die Liebe, ist nun zwar der beste und edelste, aber der Wahnsinn von den Musen scheint doch ganz ähnlicher Art und ebenfalls eine Liebe zu einem Schönen zu sein.

Der Trieb, der schöpferische Drang, die Begeisterung, der göttliche Wahnsinn, die Liebe — alle fünf erscheinen nur als verschiedene Namen für das Eine Bestreben, das wahre Wesen der Dinge in der Erinnerung zu ergreifen; und es kann nun nicht mehr zweifelhaft sein, was in Sokrates Rede über den Wahnsinn Spiel und was Ernst gewesen. Wie aber schlichtet sich der Streit der Begeisterung und der Besonnenheit?

Die bloss menschliche Besonnenheit, als ganz äusserliches Zurechtlegen eines auch nur äusserlich Aufgegriffenen, wird durch die ganze Rede aufs lebhafteste angefeindet, und so wie sie mit dem

göttlichen Wahnsinn in Gegensatz tritt, verworfen. Diesen Unterschied sehen wir recht geflissentlich wieder und immer wieder hervorgehoben: zuerst an dem Beispiel des nüchternen und ganz eigentlich gottverlassenen Lysias im Vergleich zu Phädros und Sokrates; dann in dem Gegensatze des Wahrsagens im göttlichen Wahnsinn und des menschlichen Ausrechnens der Zukunft durch Vogelbeobachter und Zeichendeuter, welcher Gegensatz zwar voller Spiel und Willkührlichkeit, aber doch nicht ohne alle Wahrheit und in diesem Zusammenhange höchst lehrreich und bedeutend ist; drittens an dem auch in unsern Tagen noch zu beobachtenden Erscheinen ganz verständiger Leute in den Vorhallen der Dichtung und an ihrer Verdunkelung durch die Wahnsinnigen; endlich an dem besten Wahnsinn, dem der Liebe, im Gegensatz zu einer lediglich vernünftig beabsichtigten und mit Ausrechnung unternommenen falschen Liebe. Das Stärkste, was gegen dieses ungeweihte und sündhafte Bestreben der Vernünftelei, der menschlichen Besonnenheit, der absichtlichen Ausrechnung, hinüberzugreifen in die Gebiete des Göttlichen ausgesprochen wird, ist aber die Spitze der widerrufenden Liebesrede [1]). Die Liebe als göttlicher Wahnsinn führt zur Befiederung und damit an den überhimmlischen Ort zurück; „aber die Vertraulichkeit mit dem Nichtliebenden, welche durch sterbliche Besonnenheit verdünnt auch nur Sterbliches und Sparsames austheilt, erzeugt in der geliebten Seele jene von der

1) p. 256. e. *Ταῦτα τοσαῦτα, ὦ παῖ, καὶ θεῖα οὕτω σοι δωρήσεται ἡ παρ' ἐραστοῦ φιλία. ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρῶντος οἰκειότης, σωφροσύνῃ θνητῇ κεκραμένη, θνητά τε καὶ φειδωλὰ οἰκονομοῦσα, ἀνελευθερίαν ὑπὸ πλήθους ἐπαινουμένην ὡς ἀρετὴν τῇ φίλῃ ψυχῇ ἐντεκοῦσα, ἐννέα χιλιάδας ἐτῶν περὶ γῆν κυλινδουμένην αὐτὴν καὶ ὑπὸ γῆς ἄνουν παρέξει.*

Menge als Tugend gelobte Gemeinheit, und wird ihr Ursach, neuntausend Jahre auf der Erde sich umherzutreiben und vernunftlos unter der Erde."

Wieviel hieran auch immer Spiel und Uebertreibung sein mag, die Verwerfung jener Gemeinheit der Gesinnung, mit welcher die Menge, in dem ganz Aeusserlichen und Irdischen befangen, gar nicht einmal das Dasein der Liebe erfährt und an die Stelle des Himmlischen einen ganz bedauernswürdigen Lükkenbüsser setzt — diese Verwerfung ist dem Platon in der innersten Seele Ernst. Mit jener gemeinen Gesinnung verwachsen und ihr in einem andern Gebiete entsprechend zeigt sich die befangene und bloss im Aeusserlichen und Irdischen gebahrende Erkenntniss, wie wir sie so eben von vielen Seiten auftreten sahen mit dem Bestreben, in ein ihr völlig verschlossenes oder unerreichbar höheres Gebiet einzudringen. Die Begeisterung auf der ersten Stufe und die erste Regung der Liebe, welche als Freude an dem Göttlichen und Schönen und als unbestimmter schöpferischer Drang erscheint, wird demnach die Regung des Göttlichen im Menschen sein, welches sich über die gemeine Natur erheben will, und die Verstärkung dieser Regung durch göttliche Gunst und durch diejenige Begeisterung, welche als ein Anwehen oder Anhauchen[1]) des Göttlichen, oder wie man sonst sagen will, von Schleiermacher göttliche Eingeistung genannt wird, oder durch göttliche Aufhebung des gewohnten ordentlichen Zustandes, — eine solche Erhöhung jener ursprünglichen Regung führt zu einer ganz eigenthümlichen Geistesthätigkeit, die sich im Gebiete des Göttlichen bewegt, bei Platon göttlicher Wahnsinn, bei uns, wenigstens in einem seiner vier Theile, ge-

1) p. 265. b. *ἐπίπνοια*.

niale Phantasie heisst und bei weitem nicht allen Menschen weder bekannt noch zugänglich ist. In wiefern nun diese göttliche Aufhebung des gewöhnlichen Zustandes die gemeine Vernünftigkeit und die verdünnende Besonnenheit ausschliesst, hat sich so eben hinlänglich ausgewiesen, und wenn daher von einem wirklichen Widerstreit der Besonnenheit und Begeisterung die Rede war, so wurde immer diese gemeine, unwahre Vernünftigkeit gemeint, während in Sokrates offenbar noch eine zweite edlere Vernünftigkeit und Besonnenheit thätig ist, die sich zuerst jener gemeinen dadurch entgegensetzt, dass sie die Heiligkeit des göttlichen Gebietes und die dorther fliessenden Güter als die höchsten anerkennt, während die gemeine Vernünftigkeit nicht nur den Werth, sondern auch das Dasein dieses ganzen Kreises läugnet; dann führt diese wahre und edle Vernünftigkeit zu dem Bestreben, unaufhörlich mit aufrichtigem Herzen der Begeisterung nachzufolgen und kein wichtigeres Geschäft zu betreiben, als, wenn es möglich ist, die Ergreifung des wahren Wesens der Dinge, wie es aus dem göttlichen Theil der Seele in die Erinnerung auftaucht; und endlich bewegt und bewährt sich die höhere Besonnenheit in der unausgesetzten Einpflanzung und Sicherung des Unsterblichen im Sterblichen, und ihr ganzes Leben ist Liebe. Dies ist Diotima's Forderung im Gastmahl [1]), es ist der Sinn der oben erwogenen Reden aus dem Staat [2]) und den Gesetzen [3]) und liegt auch in dem Schluss des Gebetes an den Eros [4]), worin Sokrates ihn bittet, er möge auch Ly-

1) p. 210 und 211.

2) p. 403.

3) p. 837.

4) p. 257. b. *Αὕτη σοι, ὦ φίλε Ἔρως, εἰς ἡμετέραν δύναμιν ὅτι καλλίστη καὶ ἀρίστη δέδοταί τε καὶ ἐκτέτισται παλινῳδία, τά τε*

sias und seinen Verehrer Phädros zur Philosophie herüber führen, „damit sie lediglich der Liebe mit philosophischen Reden ihr Leben widmeten."

Die philosophische Vernünftigkeit und Besonnenheit im Gegensatz der gemeinen und im Aeusserlichen befangenen tritt also unmittelbar in die Begeisterung hinein und wird nur in ihr und durch sie verwirklicht, so dass wir beide auch als Besonnenheit ohne Begeisterung und als Besonnenheit in der Begeisterung unterscheiden könnten, wenn es noch einer Unterscheidung bedürfte.

Bis jetzt wurde uns jedoch im Grunde noch immer nicht deutlich, was denn eigentlich Kunst sei, vielmehr blieb sie zuerst bei Gelegenheit der Verurtheilung des Lysias ihrem wahren Wesen nach noch zu suchen übrig, als sich gezeigt, dass Lysias nichts weniger als ein Kunstwerk geliefert, sondern lediglich zur Herstellung eines blossen Kunststücks allerhand äusserliche Kunstgriffe angewendet; und wenn dann in der Rede über den göttlichen Wahnsinn diejenigen, welche ohne die Begeisterung der Musen durch Kunst Dichter zu sein hoffen, von dem Wahnsinnigen völlig verdunkelt werden, oben aber das Wahrsagen in dem wahnsinnigen Zustande geradezu die schönste Kunst heisst, so scheint es fast, als wenn wir, eben so wie

---

*ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἠναγκασμένη ποιητικοῖς τισὶ διὰ Φαῖδρον εἰρῆσθαι. ἀλλὰ τῶν προτέρων τε συγγνώμην καὶ τῶνδε χάριν ἔχων, εὐμενὴς καὶ ἵλεως τὴν ἐρωτικήν μοι τέχνην, ἣν ἔδωκας, μήτε ἀφέλῃ μήτε πηρώσῃς δι' ὀργὴν, δίδου δ' ἔτι μᾶλλον ἢ νῦν παρὰ τοῖς καλοῖς τίμιον εἶναι. τῷ πρόσθεν δ' εἴ τι λόγῳ σοι ἀπηνὲς εἴπαμεν Φαῖδρός τε καὶ ἐγὼ, Λυσίαν τὸν τοῦ λόγου πατέρα αἰτιώμενος παῦε τῶν τοιούτων λόγων, ἐπὶ φιλοσοφίαν δὲ, ὥσπερ ἀδελφὸς αὐτοῦ Πολέμαρχος τέτραπται, τρέψον, ἵνα καὶ ὁ ἐραστὴς ὅδε αὐτοῦ μηκέτι ἐπαμφοτερίζῃ καθάπερ νῦν, ἀλλ' ἁπλῶς πρὸς Ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται.*

eine zwiefache Besonnenheit, auch eine zwiefache Kunst anzunehmen und hier nur an die Afterkunst zu denken hätten, wenn anders eine Rede, die sich selbst nur für einseitig ausgiebt, zu solchen Folgerungen berechtigt. Vorläufig wäre nun wohl zu vermuthen, dass die falsche Kunst im Gebiete der gemeinen Besonnenheit liegen werde, wenn wir uns erinnern, dass an Lysias nichts übrig blieb, als ein gewisses „Geschick, Worte zu drechseln,“ das Nähere jedoch muss noch verschoben werden, um den einmal betretenen Weg, der ja zum Kunstwerk führen soll, nicht zu verlassen. Diese Hindeutung auf die zwei Arten der Kunst schien aber nothwendig, theils wegen der eben besprochenen Stelle, theils wegen der weiteren Ausführung über die Begeisterung der Musen im Gegensatz mit der Kunst, welche sich im Ion findet, und hier berücksichtigt werden muss.

## *Ion.*

Schleiermacher lässt die Absicht und den Verfasser dieses Gespräches zweifelhaft, findet es jedoch hin und wieder im Einzelnen und namentlich in der Stelle über die Begeisterung nicht unplatonisch, wiewohl immer ohne eignen philosophischen Gehalt; Nitzsch in seiner Ausgabe [1]) disputirt freilich aus einem ganz untergeordneten Gesichtspunkt, kommt aber doch zu dem bestimmten Ausspruch, das Gespräch sei ächt, und suche zu zeigen, dass die Darsteller und Zuhörer der Dichter sich im Irrthum befänden, wenn sie meinten, durch die Dichter belehrt zu werden; Ast[2]) spricht ausser der Schleiermacherischen Ansicht,

1) Proleg. Cap. IV.
2) Platons Leben und Schriften p. 467.

dass Ion nur Ausführungen und Gedanken des Phädros enthalte, den Vorwurf aus, der Verfasser des Ion habe die Rede über den Wahnsinn im Phädros missverstanden, indem er die Vernunftlosigkeit zum Göttlichen erhebe und das Göttliche gradezu dem Wissenschaftlichen und Künstlerischen entgegensetze. Dieser Vorwurf ist härter, als eine blosse Verdächtigung, wobei noch immer möglich bleibt, dass der Ion, wenn auch nicht gerade von Platon, doch im Wesentlichen platonisch sei. Dazu kommt noch der Umstand, dass gerade diese Ausführung über die Begeisterung ohne Wissenschaft die Hauptsache im ganzen Gespräch ist, denn das Einzige, was es uns wirklich noch lehrt, ist die Zulänglichkeit einer bloss untergeordneten Begeisterung, wie für den Zuhörer, so auch für den Schauspieler und Rapsoden, wobei dieser allerdings weiter keiner Kunst und Wissenschaft bedarf, wenn man einmal alle bloss äusserliche Technik entweder verspotten und verachten, wie im Phädros und Gorgias geschieht, oder geflissentlich, wie hier, unerwähnt lassen will. Auf diesem Standpunkt und im Gespräch mit dem Rapsoden selbst war es dann wohl unmöglich, die Wissenschaft und Kunst des Dichters selbst, die ihm etwa in und neben der Begeisterung gebührt, mehr als höchstens anzudeuten, wie es hier vielleicht in dem Ausdruck, die Kunst sei ein Ganzes, geschehen sein soll. Wie es aber auch mit dem Ursprunge des Werkchens stehn mag, soviel ist nun leicht vorauszusehen, dass die Abhandlung über die Begeisterung hier, wie im Phädros, einseitig auf ein besonderes Ziel gewandt und mithin zum Theil Spiel sein werde, aber doch weder in der innersten Gesinnung unplatonisch, noch in der Entkleidung von der besonderen Absichtlichkeit mit sonst bekannten ernstlichen Lehren des Philosophen im Widerspruch sein dürfe, um hier

mit Recht berücksichtigt zu werden. Der doppelte Widerspruch gegen Asts Ansicht, sofern das Gespräch unter diesen Umständen, wenigstens in der hieher gehörigen Parthie, nicht unplatonisch und in seiner Absicht keine blosse Nachbildung des Phädros sein dürfte, findet seine Begründung oder Widerlegung in der Vergleichung des Ion zunächst mit der oben angeführten Rede aus dem Phädros und dann mit der weitern Untersuchung über die Kunst, ohne dass es nothwendig wäre, aus dem gegenwärtigen Zusammenhange herauszugehen, denn es handelt sich darin ebenfalls grade um die Frage nach der Begeisterung im Gegensatz gegen die Kunst, dessen Misverständniss Ast dem Verfasser des Ion zum Vorwurf macht.

Ion fordert Sokrates auf zu untersuchen und ihm zu erklären, wie es zugehe, dass er nicht, wie zum Beispiel die Kunstkenner, über alle Maler, so über alle Dichter gut reden könne, über den Homeros aber besser, wie alle andere Menschen [1]).

---

1) p. 533. c. d. e., 534., 335 und 336. a. b. c. ΣΩ. *Καὶ ὁρῶ, ὦ Ἴων, καὶ ἄρχομαί γέ σοι ἀποφαινόμενος ὅ μοι δοκεῖ εἶναι. ἔστι γὰρ τοῦτο τέχνη μὲν οὐκ ὂν παρὰ σοὶ περὶ Ὁμήρου εὖ λέγειν, ὃ νῦν δὴ ἔλεγον, θεία δὲ δύναμις, ἥ σε κινεῖ, ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ ἣν Εὐριπίδης μὲν Μαγνῆτιν ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἡράκλειαν. καὶ γὰρ αὕτη ἡ λίθος οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους ἄγει τοὺς σιδηροῦς, ἀλλὰ καὶ δύναμιν ἐντίθησι τοῖς δακτυλίοις ὥστ' αὖ δύνασθαι ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖν, ὅπερ ἡ λίθος, ἄλλους ἄγειν δακτυλίους, ὥστ' ἐνίοτε ὁρμαθὸς μακρὸς πάνυ σιδήρων καὶ δακτυλίων ἐξ ἀλλήλων ἤρτηται· πᾶσι δὲ τούτοις ἐξ ἐκείνης τῆς λίθου ἡ δύναμις ἀνήρτηται. οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὁρμαθὸς ἐξαρτᾶται. πάντες γὰρ οἵ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐχ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὰν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἁρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμόν, καὶ βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύτονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ, καὶ τῶν μελο-*

„**Sokrates.** Ich untersuche schon, Ion, und bin im Begriff, dir zu zeigen, was mich dies zu sein dünkt. Nämlich, wie ich eben sagte, über Homeros gut zu reden, das hast du nicht als Kunst an dir, sondern als eine göttliche Kraft, welche dich bewegt, wie in dem Steine, der von Euripides der Magnet, gewöhn-

---

ποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι. λέγουσι γὰρ δήπουθεν πρὸς ἡμᾶς οἱ ποιηταὶ ὅτι ἀπὸ κρηνῶν μελιῤῥύτων ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ μέλη ἡμῖν φέρουσιν ὥσπερ αἱ μέλιτται, καὶ αὐτοὶ οὕτω πετόμενοι. καὶ ἀληθῆ λέγουσι· κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστι καὶ πτηνὸν καὶ ἱερὸν, καὶ οὐ πρότερον οἷόςτε ποιεῖν πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ· ἕως δ᾽ ἂν τουτὶ ἔχῃ τὸ κτῆμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ χρησμῳδεῖν. ἅτε οὖν οὐ τέχνῃ ποιοῦντες καὶ πολλὰ λέγουσι καὶ καλὰ περὶ τῶν πραγμάτων, ὥσπερ σὺ περὶ Ὁμήρου, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ τοῦτο μόνον οἷόςτε ἕκαστος ποιεῖν καλῶς ἐφ᾽ ὃ ἡ Μοῦσα αὐτὸν ὥρμησεν, ὁ μὲν διθυράμβους, ὁ δὲ ἐγκώμια, ὁ δὲ ὑπορχήματα, ὁ δ᾽ ἔπη, ὁ δ᾽ ἰάμβους· τὰ δ᾽ ἄλλα φαῦλος αὐτῶν ἕκαστός ἐστιν. οὐ γὰρ τέχνῃ ταῦτα λέγουσιν, ἀλλὰ θείᾳ δυνάμει, ἐπεὶ εἰ περὶ ἑνὸς τέχνῃ καλῶς ἠπίσταντο λέγειν, κἂν περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων. διὰ ταῦτα δὲ ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπηρέταις καὶ τοῖς χρησμῳδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις, ἵν᾽ ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ᾽ ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς. μέγιστον δὲ τεκμήριον τῷ λόγῳ Τύννιχος ὁ Χαλκιδεὺς, ὃς ἄλλο μὲν οὐδὲν πώποτ᾽ ἐποίησε ποίημα, ὅτου τις ἂν ἀξιώσειε μνησθῆναι, τὸν δὲ παίωνα ὃν πάντες ᾄδουσι, σχεδόν τι πάντων μελῶν κάλλιστον, ἀτεχνῶς, ὅπερ αὐτὸς λέγει, εὕρημά τι Μοισᾶν. ἐν τούτῳ γὰρ δὴ μάλιστά μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι ἡμῖν, ἵνα μὴ διστάζωμεν, ὅτι οὐκ ἀνθρώπινά ἐστι τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῖα καὶ θεῶν, οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ᾽ ἢ ἑρμηνεῖς εἰσὶ τῶν θεῶν, κατεχόμενοι ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχηται. ταῦτ᾽ ἐνδεικνύμενος ὁ θεὸς ἐξεπίτηδες διὰ τοῦ φαυλοτάτου ποιητοῦ τὸ κάλλιστον μέλος ᾖσεν. ἢ οὐ δοκῶ σοι ἀληθῆ λέγειν, ὦ Ἴων;

*ΙΩΝ.* Ναὶ μὰ τὸν Δί᾽, ἔμοιγε· ἅπτει γάρ πώς μου τοῖς λόγοις τῆς ψυχῆς, ὦ Σώκρατες, καί μοι δοκοῦσι θείᾳ μοίρᾳ ἡμῖν παρὰ τῶν θεῶν ταῦτα οἱ ἀγαθοὶ ποιηταὶ ἑρμηνεύειν.

*ΣΩ.* Οὐκοῦν ὑμεῖς αὖ οἱ ῥαψῳδοὶ τὰ τῶν ποιητῶν ἑρμηνεύετε.

*ΙΩΝ.* Καὶ τοῦτο ἀληθὲς λέγεις.

*ΣΩ.* Οὐκοῦν ἑρμηνέων ἑρμηνεῖς γίγνεσθε.

*ΙΩΝ.* Παντάπασί γε.

lich aber der Herakleïsche genannt wird. Denn auch dieser Stein zieht nicht nur die eisernen Ringe selbst, sondern theilt auch den Ringen die Kraft mit, dass sie wieder eben dieses thun können, wie der Stein, nämlich andre Ringe ziehn, so dass bisweilen eine ganz lange Reihe von Stäbchen und Ringen aneinander hängt, während die Kraft von allen zusammen an jenem Steine hängt. Eben so macht auch die Muse

---

*ΣΩ.* Ἔχε δή μοι τόδε εἰπὲ, ὦ Ἴων, καὶ μὴ ἀποκρύψῃ ὅ τι ἄν σε ἔρωμαι. ὅταν εὖ εἴπῃς ἔπη καὶ ἐκπλήξῃς μάλιστα τοὺς θεωμένους, ἢ τὸν Ὀδυσσέα ὅταν ἐπὶ τὸν οὐδὸν ἐφαλλόμενον ᾄδῃς, ἐκφανῆ γιγνόμενον τοῖς μνηστῆρσι καὶ ἐκχέοντα τοὺς ὀϊστοὺς πρὸ τῶν ποδῶν, ἢ Ἀχιλλέα ἐπὶ τὸν Ἕκτορα ὁρμῶντα, ἢ καὶ τῶν περὶ Ἀνδρομάχην ἐλεεινῶν τι ἢ περὶ Ἑκάβην ἢ περὶ Πρίαμον, τότε πότερον ἔμφρων εἶ ἢ ἔξω σαυτοῦ γίγνει καὶ παρὰ τοῖς πράγμασιν οἴεταί σου εἶναι ἡ ψυχὴ οἷς λέγεις, ἐνθουσιάζουσα, ἢ ἐν Ἰθάκῃ οὖσιν ἢ ἐν Τροίᾳ ἢ ὅπως ἂν καὶ τὰ ἔπη ἔχῃ;

*ΙΩΝ.* Ὡς ἐναργές μοι τοῦτο, ὦ Σώκρατες, τεκμήριον εἶπες· οὐ γάρ σε ἀποκρυψάμενος ἐρῶ. ἐγὼ γὰρ ὅταν ἐλεεινόν τι λέγω, δακρύων ἐμπίμπλανταί μου οἱ ὀφθαλμοί· ὅταν τε φοβερὸν ἢ δεινὸν, ὀρθαὶ αἱ τρίχες ἵστανται ὑπὸ φόβου καὶ ἡ καρδία πηδᾷ.

*ΣΩ.* Τί οὖν φῶμεν, ὦ Ἴων; ἔμφρονα εἶναι τοῦτον τὸν ἄνθρωπον, ὃς ἂν κεκοσμημένος ἐσθῆτι ποικίλῃ καὶ χρυσοῖσι στεφάνοις κλάῃ τ' ἐν θυσίαις καὶ ἑορταῖς, μηδὲν ἀπολωλεκὼς τούτων, ἢ φοβῆται, πλέον ἢ ἐν δισμυρίοις ἀνθρώποις ἑστηκὼς φιλίοις, μηδενὸς ἀποδύοντος ἢ ἀδικοῦντος;

*ΙΩΝ.* Οὐ μὰ τὸν Δί', οὐ πάνυ, ὦ Σώκρατες, ὥς γε τἀληθὲς εἰρῆσθαι.

*ΣΩ.* Οἶσθα οὖν ὅτι καὶ τῶν θεατῶν τοὺς πολλοὺς ταὐτὰ ταῦτα ὑμεῖς ἐργάζεσθε;

*ΙΩΝ.* Καὶ μάλα καλῶς οἶδα. — — —

*ΣΩ.* Οἶσθα οὖν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ θεατὴς τῶν δακτυλίων ὁ ἔσχατος, ὧν ἐγὼ ἔλεγον ὑπὸ τῆς Ἡρακλειώτιδος λίθου ἀπ' ἀλλήλων τὴν δύναμιν λαμβάνειν; ὁ δὲ μέσος σὺ ὁ ῥαψῳδὸς καὶ ὑποκριτὴς, ὁ δὲ πρῶτος αὐτὸς ὁ ποιητής. ὁ δὲ θεὸς διὰ πάντων τούτων ἕλκει τὴν ψυχὴν ὅποι ἂν βούληται τῶν ἀνθρώπων, ἀνακρεμαννὺς ἐξ ἀλλήλων τὴν δύναμιν. καὶ ὥσπερ ἐκ τῆς λίθου ἐκείνης, ὁρμαθὸς πάμπολυς ἐξήρτηται χορευτῶν τε καὶ διδασκάλων καὶ ὑποδιδασκάλων, ἐκ πλαγίου ἐξηρτημένων τῶν τῆς Μούσης ἐκκρεμαμένων δακτυλίων. καὶ ὁ μὲν τῶν ποιητῶν ἐξ ἄλλης Μούσης, ὁ δὲ ἐξ ἄλλης ἐξήρτηται. ὀνομάζομεν δὲ αὐτὸ κατέχεται, τὸ δέ ἐστι παραπλήσιον· ἔχεται γάρ. ἐκ δὲ τούτων

zuerst selbst Begeisterte, und an diesen hängt eine Reihe andrer Begeisterter. Denn alle rechten Dichter alter Sagen sprechen nicht durch Kunst, sondern als Begeisterte und Besessene alle diese schönen Gedichte, und eben so die rechten Liederdichter: wie die korybantisch Ergriffenen nicht bei vernünftigem Bewusstsein tanzen, so dichten auch die Liederdichter nicht bei vernünftigem Bewusstsein diese schönen Lieder, sondern wenn sie in die Harmonie und den Rhythmus hineingerathen sind, dann schwärmen sie wie die Bakchen und in der Begeisterung, grade wie diese nur in Begeisterung, nie bei Verstande, aus den Strömen Milch und Honig schöpfen, so thut dies auch die Seele der Liederdichter, wie sie selbst sagen. Denn es erzählen uns ja die Dichter, dass sie an honigströmenden Quellen aus gewissen Gärten und Hainen der Musen die Lieder pflücken und uns bringen, eben so wie die Bienen umherfliegend. Und sie reden die Wahrheit. Denn ein leichtes Wesen ist ein Dichter und geflügelt und heilig und nicht eher im Stande zu dichten, als bis er begeistert worden ist und bewusstlos und die Vernunft nicht mehr in ihm wohnt. Denn so

---

τῶν πρώτων δακτυλίων, τῶν ποιητῶν, ἄλλοι ἐξ ἄλλου αὖ ἠρτημένοι εἰσὶ καὶ ἐνθουσιάζουσιν, οἱ μὲν ἐξ Ὀρφέως, οἱ δὲ ἐκ Μουσαίου· οἱ δὲ πολλοὶ ἐξ Ὁμήρου κατέχονταί τε καὶ ἔχονται. ὧν σὺ, ὦ Ἴων, εἷς εἶ καὶ κατέχει ἐξ Ὁμήρου, καὶ ἐπειδὰν μέν τις ἄλλου του ποιητοῦ ᾄδῃ, καθεύδεις τε καὶ ἀπορεῖς ὅ τι λέγῃς, ἐπειδὰν δὲ τούτου τοῦ ποιητοῦ φθέγξηταί τις μέλος, εὐθὺς ἐγρήγορας καὶ ὀρχεῖταί σου ἡ ψυχὴ καὶ εὐπορεῖς ὅ τι λέγῃς· οὐ γὰρ τέχνῃ οὐδ' ἐπιστήμῃ περὶ Ὁμήρου λέγεις ἃ λέγεις, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ καὶ κατοκωχῇ ὥςπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐκείνου μόνου αἰσθάνονται τοῦ μέλους ὀξέως, ὃ ἂν ᾖ τοῦ θεοῦ ἐξ ὅτου ἂν κατέχωνται, καὶ εἰς ἐκεῖνο τὸ μέλος καὶ σχημάτων καὶ ῥημάτων εὐποροῦσι, τῶν δὲ ἄλλων οὐ φροντίζουσιν. οὕτω καὶ σὺ, ὦ Ἴων, περὶ μὲν Ὁμήρου ὅταν τις μνησθῇ, εὐπορεῖς. περὶ δὲ τῶν ἄλλων ἀπορεῖς. τούτου δ' ἐστὶ τὸ αἴτιον, ὅ μ' ἐρωτᾷς, διότι σὺ περὶ μὲν Ὁμήρου εὐπορεῖς, περὶ δὲ τῶν ἄλλων οὔ· ὅτι οὐ τέχνῃ ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ Ὁμήρου δεινὸς εἶ ἐπαινέτης.

lange er diesen Besitz noch festhält, ist kein Mensch im Stande zu dichten und Orakel zu sprechen. Nicht also, als wenn sie durch Kunst dichteten, sagen sie so viel Schönes über die Gegenstände, wie du über Homeros, sondern durch göttliche Schickung ist jeder nur dasjenige schön zu dichten vermögend, wozu die Muse ihn antreibt, der Dithyramben, der Lobgesänge, der Tanzlieder, der Sagen, der Jamben, und im Uebrigen ist jeder schlecht. Sie reden dies nämlich nicht durch Kunst, sondern durch göttliche Kraft. Denn wüssten sie durch Kunst über Eins schön zu reden, so könnten sie es auch wohl über alles Andere. Und zwar nimmt ihnen der Gott deswegen die Vernunft und gebraucht sie und die Orakelsänger und die göttlichen Wahrsager zu Dienern, damit wir Hörer gewiss wissen, dass nicht diese, denen ihre Vernunft nicht einwohnt, es sind, welche dies so sehr Schätzbare sagen, sondern dass der Gott selbst es ist, der es sagt, und dass er nur durch diese zu uns spricht. Der grösste Beweis für diese Rede ist Tynnichos der Chalkidier, der nie irgend ein anderes Gedicht gedichtet hat, das es nur lohnte zu erwähnen, ausser diesem Päan, den jedermann singt, fast unter allen Liedern das schönste, recht, wie er selbst sagt, durch einen Fund der Musen. Und so scheint mir an ihm ganz vorzüglich der Gott uns dieses gezeigt zu haben, damit wir ja nicht zweifeln, dass diese schönen Gedichte nichts Menschliches und von Menschen, sondern göttlich und von Göttern sind, die Dichter aber nichts als Verkündiger der Götter und besessen von dem, der eben jeden besitzt. Um dies zu zeigen, hat recht absichtlich der Gott durch den schlechtesten Dichter das schönste Lied gesungen. Oder dünkt dich nicht, Ion, dass ich die Wahrheit rede?

**Ion.** Ja, beim Zeus, mich dünkt es gewiss.

Denn du ergreifst mir recht die Seele mit deinen Worten, Sokrates, und ich glaube wohl, dass nur durch göttliche Schickung die rechten Dichter uns dies von den Göttern verkündigen.

Sokrates. Und nicht wahr, ihr Rhapsoden verkündiget wieder jenes von den Dichtern?

Ion. Auch daran sprichst du wahr.

Sokrates. Ihr seid also Verkündiger der Verkündiger.

Ion. Allerdings.

Sokrates. Wohlan, so sage mir dies, Ion, und verbirg es nicht, was ich dich fragen will. Wenn du die Gedichte schön vorträgst und die Zuhörer am meisten erschütterst, sei es nun, dass du den Odysseus singst, wie er auf die Schwelle springt, sich den Freiern offenbart und sich die Pfeile vor die Füsse ausgiesst, oder den Achilleus, wie er auf den Hektor losgeht oder auch etwas Rührendes von der Andromache oder der Hekabe oder dem Priamos; bist du dann etwa bei völligem Bewusstsein, oder geräthst du ausser dich und glaubt deine begeisterte Seele bei den Gegenständen zu sein, von welchen du sprichst, mögen sie nun in Ithaka oder in Troja sein oder wie es sonst mit dem Gedicht sich verhält?

Ion. Welchen deutlichen Beweis hast du mir da aufgestellt, Sokrates! denn ich will dir Alles heraussagen. Wenn ich nämlich etwas Rührendes vortrage, so füllen sich mir die Augen mit Thränen; und wenn etwas Furchtbares und Schreckliches, so sträuben sich mir die Haare vor Furcht aufwärts und pocht mir das Herz.

Sokrates. Was wollen wir also sagen, Ion? dass ein Mensch bei vollem Bewusstsein ist, welcher mit bunten Kleidern und goldenen Kränzen geschmückt mitten unter Opfern und Festlichkeiten weint, ohne

hievon etwas verloren zu haben, oder sich fürchtet mitten unter mehr als zwanzigtausend befreundeten Menschen, wo ihn niemand ausziehn oder sonst beleidigen will?

Ion. Nein, beim Zeus, Sokrates, nicht eben, wenn ich doch die Wahrheit sagen soll.

Sokrates. Und weisst du wohl, dass ihr auch den meisten Zuhörern das anthut?

Ion. Freilich gar wohl weiss ich das. — —

Sokrates. Merkst du nun, dass dieser Zuhörer der letzte von den Ringen ist, von welchen ich sagte, dass sie aus dem herakleotischen Stein einer durch den andern ihre Kraft empfingen? Der mittlere aber bist du, der Rhapsode und Darsteller, und der erste ist der Dichter selbst. Der Gott aber zieht durch alle diese die Seelen der Menschen wohin er will, indem er ihre Kraft von einander abhängig macht; und wie an jenem Stein, so hängt auch hier eine gar lange Reihe von Chorsängern und Lehrern des Chors und Unterlehrern, die wieder seitwärts aufgehängt sind, an den an der Muse hängenden Ringen. Und der eine Dichter hängt an dieser, der andre an jener Muse. Wir nennen das zwar: er ist besessen, das ist aber ziemlich dasselbe; denn sie hält ihn doch immer. An diesen ersten Ringen nun, den Dichtern, hangen wieder andere und sind begeistert, einige von Orpheus, andre von Musäus, die meisten aber werden von Homeros besessen und gehalten. Von denen bist auch du einer, Ion, und von Homeros besessen; wenn daher jemand von einem andern Dichter etwas singt, so schlummerst du und hast nichts zu sagen; wenn aber von diesem Dichter jemand ein Lied anstimmt, so wachst du sogleich und deine Seele tanzt, und gar Vieles weisst du zu sagen. Denn nicht durch Kunst oder Wissenschaft sagst du, was du von Ho-

meros sagst, sondern durch göttliche Schickung und Bezauberung, so wie die Korybanten nur auf jenen Gesang recht hören, der von dem Gotte herrührt, welcher sie besitzt, und für diese Melodie viele Gebehrden und Worte haben, während sie sich um die andern gar nicht bekümmern. Eben so hast du, Ion, wenn jemand den Homeros erwähnt, die Fülle und über die andern gar nichts. Und die Ursach davon, dass du über den Homeros etwas weisst, über die andern aber nicht, wonach du mich fragst, ist die, weil du nicht durch Kunst, sondern durch göttliche Schickung so gewaltig bist in der Verherrlichung des Homeros.“

Dies ist die ganze Abhandlung über die dichterische Begeisterung, wodurch der Ion von jeher gewiss vielfach angesprochen hat und welche auch wirklich das Bedeutendste in ihm ist. Wenn man diese nun mit dem Phädros vergleicht, so ist zwar nicht zu läugnen, dass im Phädros grade mit den wenigen Worten über den musischen Wahnsinn die Kunst nicht als dem Dichterischen widerstreitend, sondern nur als unzulänglich bezeichnet scheinen, und man also wohl glauben könnte, der Verfasser des Ion gehe durch völliges Aufheben der Kunst und des Bewusstseins, besonders aber mit dem Ausdruck, die ganze Dichtung komme „durch göttliche Schickung“ einen Schritt weiter, oder wie man auch ja schon gesagt hat, einen Schritt zu weit. Denn die Stelle im Phädros heisst: „Wer aber ohne diesen Wahnsinn der Musen in den Vorhallen der Dichtkunst sich einfindet und meint, er könne durch Kunst Dichter genug werden, der ist selbst ungeweiht und sieht auch seine Verstandesdichtung von der des Wahnsinnigen verdunkelt.“ Dies hat, ganz für sich betrachtet, auf den ersten Blick allerdings den Anschein, als werde nur die Kunst ohne den Wahnsinn, keinesweges aber mit ihm zusammen

verworfen; allein zuerst würde man doch auch so hinter Kunst das Wörtchen „allein“ vermissen und dann ist das Zugeständniss, welches in den Ausdrücken „Dichter genug“ und „Verstandesdichtung“ liegt nur ein scheinbares, da das ja eben nur falsche und sein wollende, keineswegs wirkliche Dichtung ist. Wenn man dies bedenkt, so begreift man freilich, wie diese Ausdrücke einen ersten trügerischen Schein hervorzurufen, aber keineswegs, wie sie die ernstliche Ueberzeugung zu begründen vermögen, dass hiemit Kunst und Wissenschaft und Vernunft weniger als durch die ausdrücklichen Erklärungen im Ion ausgeschlossen sei. Dazu kommt noch, dass dieser Wahnsinn, den die Musen verleihn, ganz von derselben Beschaffenheit ist, und auch als ganz derselbe behandelt wird, wie der Wahnsinn der Wahrsager, dem aufs allerbestimmteste völliger Mangel an Bewusstsein und ein Entstehen lediglich aus göttlicher Schickung zugeschrieben wird. Es kann und muss vielmehr behauptet werden, dass schon im Phädros das Göttliche dem Künstlerischen und Wissenschaftlichen gradezu entgegengesetzt wird, nur freilich ist dabei das Geständniss nothwendig, dass im Phädros jene zurückgewiesene Wissenschaft und Vernünftigkeit meistentheils ausdrücklich eine „menschliche“ heisst, während Ion ganz rücksichtslos und ohne dies Beiwort die Kunst verfolgt. Allein zuerst giebt sich die mythische Behandlung in beiden Gesprächen nur für eine Andeutung, keineswegs für wissenschaftliche Feststellung der Sache, und dann wendet sich namentlich die Ausführung darum so übermässig im Ion nach dieser Seite hin, weil es darauf ankam, den Mangel der Wissenschaft und Kunst und das Untergeordnete in der Rhapsodik nachzuweisen. Endlich ist im Ion zwar keine solche Nothwendigkeit, wie im Phädros, von der Verwerfung

der „menschlichen“ Kunst und Wissenschaft auf das Dasein einer „göttlichen“ zu schliessen; allein es ist dafür eine fast eben so deutliche Bezeichnung dieser göttlichen Kunst selbst vorhanden, als im Phädros etwa der verlorne Ausdruck von der Kunst des wahnsinnigen Wahrsagens an die Hand gab. Wenn man nämlich voraussetzt, dass doch wohl die Kunst aus Besonnenheit und Wissenschaft entspringen, wenigstens ihrer bedürfen werde; so kann man dem Ion nicht vorwerfen, dass er ihre Quelle und Möglichkeit verstopfe. Denn er setzt doch wahrlich, wenn er auch die Vernunft herausnimmt, keine Unvernunft an die Stelle, sondern lässt den so zugerichteten „von Gott erfüllt“ werden; und nun wäre es doch wunderlich, wenn ein also göttlich gewordener Mensch weniger Wissenschaft und Vernunft und Kunst haben sollte, als ein gewöhnlicher; auch sprechen seine Werke für ihn; und wenn dabei gesagt ist, dass er von sich nichts wisse, so ist doch auf keine Weise behauptet, dass er auch von seinem Werk nichts wisse, vielmehr wird er wohl nur darum sich selbst so sehr vergessen, weil er das Werk so eifrig vor Augen hat. Schon oben schien uns mit der Beschreibung dieses ganzen Zustandes kein anderer gemeint zu sein, als der, in welchen die erregte schöpferische Phantasie, wie wir Neueren uns ausdrücken, versetzt; und es ist merkwürdig genug, dass grade der Ion, dem man es am allerwenigsten zutrauen sollte, dies bestätigt, wobei wir denn schon voraussehen, wie die Vernunft, welcher Ion eben so arg mitspielt, wieder zu Ehren kommen könne.

In dem Rhapsoden ist der Gott nicht unmittelbar wirksam, durch ihn wird nichts Neues geschaffen, vielmehr hängt er als der zweite Ring ganz von dem Dichter ab, und hat nichts zu thun, als sich ganz in

dessen Vision zu versetzen, gebraucht also weiter keine Wissenschaft und Kunst. Das wirkliche Dasein der Begeisterung will nun aber Sokrates an Ions eignem Beispiel deutlich machen; und bei der Beschreibung dieses erfahrungsmässigen Zustandes muss er nothwendig den Mythus zugleich deuten und aus ihm herausfallen. Wir erfahren hier, worin die Bewusstlosigkeit, das Aussersichsein und die magnetische Wirkung des Dichters auf den Rhapsoden besteht. Dabei kann man zwar nach Ithaka und wer weiss wohin sonst noch geführt werden, so dass die ganze gemeine Gegenwart mit ihrem Bewusstsein und ihrer Gesetzmässigkeit vernichtet wird; allein der neue Kreis hat ohne Zweifel eine neue Gesetzmässigkeit, und zwar eine strengere, womit er jeden, der sich naht, (jeden zweiten oder dritten Ring) sogleich an sich fesselt, während in der gemeinen Wirklichkeit der Zufall und die Gedankenlosigkeit eine grosse Rolle spielen, wenigstens zu spielen scheinen. Von diesen zweiten und dritten Ringen, dem Schauspieler, Rhapsoden und Zuhörer, können wir die Abhängigkeit nicht abstreifen, bei dem Dichter dagegen wird sie, wenn die Begeisterung sich so gestaltet, wie uns dies Beispiel anzunehmen berechtigt, in die höhere Gesetzmässigkeit oder Vernünftigkeit aufgehen und dadurch die Möglichkeit der Kunst in diesem Gebiet vorläufig gerettet sein. Im Allgemeinen ist auch diese Gesetzmässigkeit leicht anzudeuten, denn theils muss sie ja aus dem wahren Wesen des Gegenstandes, wie es die Erinnerung mit sich führt, theils aus dem Wesen dieser Erinnerung selbst fliessen; wie es aber damit in der Anwendung stehen und was demgemäss diese wahre Kunst sein mag, das wird desto schwieriger zu sagen sein. Wenn aber die Kunst als eine falsche der Begeisterung entgegengesetzt wird, so ist wohl zu be-

denken, dass sie oben bei Lysias und bis jetzt überhaupt nur insofern als falsch sich ausgewiesen hat, als sie eben ausser der Begeisterung war, und durch äusserliche Technik und Berechnung allein etwas zu Stande bringen wollte, während von der andern Seite gleich die erste Regel, die Platon zu geben hatte, auf das Wesen des jedesmaligen Gegenstandes hinwies und dabei in die Begeisterung selbst einging [1]).

Wie falsch nun aber auch die Kunst sein mag, gegen welche diese Reden auftreten; immer muss sie doch von irgend einer Seite Anspruch auf den Namen haben, und es wäre allerdings zu wünschen, Platon hätte sie vorher irgendwie bestimmt. Indessen giebt es einige Zeichen, an die wir uns halten können. Ueberall erscheint sie als dasjenige, welches in ihrem Kreise zu aller möglichen Ausübung befähigen soll, Lysias dreht durch seine Kunstfertigkeit alle Worte mit sicherer und fester Hand ab, die Verstandesdichter wollen durch Kunst hinlängliche Dichter werden, hätten die Dichter Kunst, so müssten sie nicht einseitig in Einer Gattung hängen, sondern alle umfassen; daraus kann man für die Kunst das Wesentliche dahin ausmachen, sie sei eine Fertigkeit, die aus der Anwendung einer Gattungen umfassenden Wissenschaft entspringe: während im Gegentheil die Begeisterung allemal aus der Richtung auf einen besondern Gegenstand und seiner eifrigen Ergreifung zu entspringen scheint oder ihren Boden in der Neigung und ihr Gedeihen in der Ausbildung dieser Neigung hat. Jeder Dichter hängt an seiner Muse. Wissenschaft und Fertigkeit wird mit Absicht in selbstgesteckten Kreisen erworben, Anlage,

---

1) Die Stelle im Menon p. 99. kommt nicht in Betracht, weil sie über die Begeisterung gar nichts Neues aussagt und Bestätigung nicht mehr nöthig ist.

Neigung, Begeisterung nicht beabsichtigt und beliebig erweitert, sondern wie und wo sie sich einmal finden, nur ausgebildet, genährt, fortgeführt. Aus diesem Standpunkt erklärt sich auch der ganz ähnliche vereinzelte Ausspruch am Ende des Gastmahls [1]), „Sokrates hätte Agathon und Aristophanes nöthigen gewollt einzugestehn, es sei Sache desselben Mannes, zu verstehen sowohl eine Komödie als eine Tragödie zu dichten, und wer durch Kunst Tragödiendichter sei, müsse auch Komödiendichter sein. Dies wäre ihnen abgenöthigt, während sie jedoch nicht recht gefolgt und schläfrig geworden.“ Man sieht, die Sache ist streitig zwischen dem Theoretiker und den Dichtern, und die berühmte Behauptung hat wohl nur Recht aus ihrem einseitigen Gesichtspunkt, nämlich durch Kunst müssten sie eigentlich dieselben sein, dass es aber wirklich nicht so ist, wird wiederum ein Beweis dafür sein, dass sie nie allein durch Kunst Dichter sind. Völlige Aufklärung über diese sokratische Forderung im Gastmahl giebt jedoch erst die Ansicht von der nachahmenden Darstellung der Charaktere, wobei sich dann zeigt, was die Aufgabe der Kunst in Bezug auf diejenige Dichtung sei, die ihre Charaktere sich selbst darstellend auftreten lässt [2]).

### *Phädros.*

Im Phädros jedoch geht die Untersuchung über die Kunst fort. Nach der Beendigung des Widerrufs wird die Frage aufgeworfen, ob nun Lysias geprüft

---

1) p. 223. e. *προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοὺς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνῃ τραγῳδοποιὸν ὄντα κωμῳδοποιὸν εἶναι. ταῦτα δὴ ἀναγκαζομένους αὐτοὺς καὶ οὐ σφόδρα ἑπομένους νυστάζειν.*

2) *Πολ.* p. 395. a.

werden solle und welches überhaupt in gebundener oder ungebundener Rede die Art und Weise gut zu schreiben sei. Die blosse Ueberredungskunst, welche das Wahre nicht weiss und nicht sicher ist einen Esel für ein Pferd zu empfehlen, erscheint lächerlich; aber auch die rhetorische Kunst, welche dem, der die Wahrheit weiss, zum Ueberreden ausserdem noch nöthig sein soll, erklärt Sokrates, sei keine Kunst, sondern ein ganz kunstloses Handwerk [1]; wer nicht gründlich philosophire, werde auch nie gründlich über etwas reden [2], die wahre Redekunst aber sei eine Seelenleitung durch Reden [3], die sich keineswegs auf Gericht und Volksversammlung beschränke. Aber selbst täuschen könnte man bei dieser Seelenleitung nicht mit Erfolg, ohne das Wahre selbst zu wissen und so wissentlich immer von einer Achnlichkeit zur nächsten und allmählig zur Unähnlichkeit hinüberzuführen, was im Wesentlichen auf das schon oben Durchgeführte hinausläuft, dass man die Sache selbst ins Auge fassen müsse, auch um an ihr die Schattenseite aufzuweisen. Und nur auf diese Weise wird ein richtiger Fortgang und eine organische Gliederung entstehn. Lysias Rede ist hier ein Beispiel, wie man es nicht machen müsse. Denn so wie sie von hinten anfängt, so ist sie auch ohne allen nothwendigen Fortgang [4]).

---

1) p. 260. e. *οὐκ ἔστι τέχνη, ἀλλ' ἄτεχνος τριβή.*

2) p. 261. a. *ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός.*

3) p. 261. a. *Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι.*

4) p. 264. c. *Τί δαί; τἄλλα οὐ χύδην δοκεῖ βεβλῆσθαι τὰ τοῦ λόγου; ἢ φαίνεται τὸ δεύτερον εἰρημένον ἔκ τινος ἀνάγκης δεύτερον δεῖν τεθῆναι, ἤ τι ἄλλο τῶν ῥηθέντων, ἐμοὶ μὲν γὰρ ἔδοξεν,*

„Sokrates. Und wie? alles Uebrige in der Rede, scheint es nicht unordentlich durcheinander geworfen? oder ist es deutlich, dass das Zweite aus irgend einer Nothwendigkeit habe das Zweite sein müssen? oder irgend eins von den folgenden Stücken? Mir wenigstens scheint der Schreiber, als wüsste er eigentlich nichts, ganz vornehm gesagt zu haben, was ihm eben einfiel. Weisst du aber vielleicht irgend eine redenschreiberische Nothwendigkeit, warum der Mann dieses so in der Ordnung nach einander gestellt hat?"

In dieser Beziehung spricht sich die ideale Forderung dahin aus [1]):

„Sokrates. Dies, glaub' ich, wirst du doch auch behaupten, dass eine Rede wie ein lebendes Wesen müsse gebaut sein und ihren eigenthümlichen Körper haben, so dass sie weder ohne Kopf ist noch ohne Fuss, sondern eine Mitte hat und Enden, die gegen einander und gegen das Ganze in einem schicklichen Verhältniss gearbeitet sind."

Diese Forderung organischer Vollendung und Verhältnissmässigkeit leidet ihre Anwendung auf Kunstwerke jeder Art, auf die dichterischen aber natürlich am nächsten, während freilich bei der näheren Entwickelung derjenigen Kunstthätigkeit, die vorzugsweise auf Belehrung ausgeht, auch sogleich die Verschiedenheit der beiden Gattungen, der belehrenden und der bloss darstellenden, kaum einen Gebrauch der aufge-

---

ὡς μηδὲν εἰδότι, οὐκ ἀγεννῶς τοὐπιὸν εἰρῆσθαι τῷ γράφοντι· σὺ δ' ἔχεις τινὰ ἀνάγκην λογογραφικήν, ᾗ ταῦτα ἐκεῖνος οὕτως ἐφεξῆς παρ' ἄλληλα ἔθηκεν;

1) p. 264. d. Ἀλλὰ τόδε γε οἶμαί σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι, μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντ' ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.

stellten Lehren mehr zulässt. Nur das gründliche Philosophiren nämlich macht eine gründliche Rede möglich; gründlich philosophiren könne man aber nicht anders als vermöge des dialektischen Verfahrens, und zwar besteht dieses in der naturgemässen Entwickelung des wahren Wesens aus sich selbst heraus. Dazu gelangt man durch die oft beschriebene Ausbildung der Erinnerung, und zwar geht die Entwickelung vor sich durch die Kraft[1]), „das überall zerstreute anschauend zusammenzufassen in eine Gestalt, um jedes genau zu bestimmen und deutlich zu machen, worüber er jedesmal Belehrung ertheilen will, so wie wir jetzt eben von der Liebe erst nach gegebener Erklärung, was sie sei, vielleicht gut, vielleicht auch schlecht geredet haben; wenigstens das Bestimmte und mit sich selbst Uebereinstimmende hatte unsere Rede von daher,"

und dann

„eben so auch wieder nach Begriffen zertheilen zu können, gliedermässig wie jedes gewachsen ist, ohne, wie etwa ein schlechter Koch verfährt, irgend einen

---

1) p. 265. e. *Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν᾽ ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. ὥςπερ τὰ νῦν δὴ περὶ ἔρωτος, ὅ ἔστιν, ὁρισθὲν, εἴτ᾽ εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη. τὸ γοῦν σαφὲς καὶ τὸ αὐτὸ αὑτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτ᾽ ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος.*

*Τὸ πάλιν κατ᾽ εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ᾽ ἄρθρα, ᾗ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδὲν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον· ἀλλὰ ὥςπερ ἄρτι τὼ λόγω τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἕν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην, ὥςπερ δὲ σώματος ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαιὰ, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα, οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς ἓν ἐν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἡγησαμένω τὼ λόγω, ὁ μὲν, τὸ ἐπ᾽ ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος, πάλιν τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπανῆκε, πρὶν ἐν αὐτοῖς ἐφευρὼν ὀνομαζόμενον σκαιόν τινα ἔρωτα ἐλοιδόρησε μάλ᾽ ἐν δίκῃ, ὁ δ᾽ εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαγὼν ἡμᾶς, ὁμώνυμον μὲν ἐκείνῳ, θεῖον δ᾽ αὖ τιν᾽ ἔρωτα ἐφευρὼν καὶ προτεινάμενος ἐπῄνεσεν ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν.*

Theil zu zerbrechen; sondern so wie eben unsere beiden Reden das Unverständige der Seele als Einen Begriff insgesammt auffassten, und so wie aus dem Einen Leibe zwiefache und gleichnamige Theile herauswachsen, welche als linke und rechte bezeichnet werden, so betrachteten auch die beiden Reden den Wahnsinn als Einen in uns gewachsenen Begriff, und die eine schnitt sich den Theil zur Linken ab und liess nicht nach, ihn weiter zu zerschneiden, bis sie, dass ich so sage, eine linke Liebe darin auffand, welche sie sehr mit Recht schmähen konnte; die andere führte uns zu dem Wahnsinne rechts, fand eine Liebe, die jener zwar gleichnamig, nun aber wieder göttlich war, darin auf, hob sie hervor und lobte sie als Ursach unserer grössten Güter."

Ein solches gründliches Philosophiren und dialektisches Verfahren wird sonach zweierlei bewirken, zuerst die Ordnung, dann die Eigenthümlichkeit oder den bestimmten Charakter der Rede. Die Ordnung begreift in ihrer ganzen Ausbildung die Reihenfolge der Theile, ihre Verhältnissmässigkeit und ihre Zusammenstimmung zu einem Ganzen; die Eigenthümlichkeit ist die unmittelbar erscheinende Herrschaft der bestimmten Idee durch den ganzen Organismus. Beides, wie gesagt, ist die nothwendige Folge der richtigen Entwickelung der Idee. In diesen rednerischen Beispielen handelt sichs nun freilich nur um ein begriffsmässiges Zusammenfassen und Auseinanderlegen, wovon bei allen andern Kunstwerken schwerlich die Rede sein kann; allein auch dort wird doch eine ähnliche, wenn gleich nicht dieselbe Thätigkeit bemerkbar sein: zuerst nämlich allerdings auch ein Erfassen des Ganzen, dann ein Entwickeln in seine Theile und endlich ein Durchdrungensein des Entwickelten von der bestimmten Eigenthümlichkeit oder eine Herr-

schaft dieser bestimmten Idee über den ganzen Organismus: und es wird sich sogleich zeigen, dass Platon auch für die übrigen Künste diese Forderung macht. Vorher jedoch müssen wirs uns noch znm Bewusstsein bringen, dass wir nunmehr Kenntniss davon haben, wie ein Kunstwerk, welches nun doch wohl die Fähigkeit besitzt, eine wahre Seelenleitung ausznüben, entsteht und beschaffen sein muss: es soll gebaut sein wie ein lebendes Wesen mit seinem eigenthümlichen Körper und voll innerer Uebereinstimmnng, es entsteht durch die richtige Herausentwickelung der Idee aus sich selbst zu diesem ihrem Organismns, dessen Leben und Eigenthümlichkeit eben wieder in dem Durchdrungensein von dieser Idee oder in ihrer Herrschaft über ihn liegt; — und dabei muss nns wieder Sokrates Ausdruck im Philebos erinnerlich werden: die Rede scheine vollendet zu sein, wie ein lebender Körper, der schön von einer unsichtbaren Ordnung beherrscht werde. Das war das Schöne, das ist hier das Werk der Kunst, und so hätten wir denn, wenn anch nur als richtiges Mittel für den höheren Zweck die Seelenleitung, das platonische Kunstschöne gefunden. Es fragt sich nun aber, da doch die gewöhnliche sogenannte Redeknnst als ein kunstloses Handwerk verworfen wird, was denn die eigentliche und ächte Kunst sei. Dazu werden zuvörderst alle die Kniffe und Reden regeln der rhetorischen Männer als Kleinigkeiten und bloss äusserliche Technik bezeichnet, und dies unter andern auch an dem Beispiel der tragischen Dichtkunst und der Mnsik erläutert [1]).

1) p. 268. c. d. e. 269. a. *ΣΩ. Τί δ' εἰ Σοφοκλεῖ αὖ προσελθὼν καὶ Εὐριπίδῃ τις λέγοι, ὡς ἐπίσταται περὶ σμικροῦ πράγματος ῥήσεις παμμήκεις ποιεῖν καὶ περὶ μεγάλου πάνυ σμικράς, ὅταν τε βούληται, οἰκτρὰς καὶ τοὐναντίον αὖ φοβερὰς καὶ ἀπειλητικάς, ὅσα τ' ἄλλα τοιαῦτα, καὶ διδάσκων αὐτὰ τραγῳδίας ποίησιν οἴεται παραδιδόναι;*



„Sokrates. Und wie, wenn jemand zu Sophokles oder Euripides käme und sagte, er verstünde über Geringes ganz lange Reden zu halten und über Wichtiges ganz kurze, auch rührende, wenn er wollte, und im Gegentheil wieder furchtbare und drohende und was dergleichen mehr; und sich nun einbildete, indem er dies lehrte, die tragische Dichtkunst zu lehren?

Phädros. Auch diese, Sokrates, würden wohl jeden auslachen, welcher glaubte, die Tragödie wäre etwas anderes, als eine solche Zusammenstimmung dieser einzelnen Stücke, wie sie einander und dem Ganzen angemessen sind.

Sokrates. Aber nicht bänrisch, glaub' ich, würden sie ihn ausschelten, sondern wie ein Tonkünstler, wenn er mit einem zusammenträfe, der sich einbildete ein Harmonieverständiger zu sein, weil er verstünde eine Saite so hoch und tief als möglich anzuschlagen, nicht mit Heftigkeit sagen würde: Du erbärmlicher Wicht, du bist verrückt; sondern sanfter, wie es einem Künstler geziemt: Bester Mann, freilich muss auch das wissen, wer ein Tonkünstler werden

---

*ΦΑΙ.* Καὶ οὗτοι ἄν, ὦ Σώκρατες, οἶμαι, καταγελῷεν, εἴ τις οἴεται τραγῳδίαν ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν τούτων σύστασιν, πρέπουσαν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ συνισταμένην.

*ΣΩ.* Ἀλλ' οὐκ ἂν ἀγροίκως γε, οἶμαι, λοιδορήσειαν, ἀλλ' ὥσπερ ἂν μουσικὸς ἐντυχὼν ἀνδρὶ οἰομένῳ ἁρμονικῷ εἶναι, ὅτι δὴ τυγχάνει ἐπιστάμενος ὡς οἷόν τε ὀξυτάτην καὶ βαρυτάτην χορδὴν ποιεῖν, οὐκ ἀγρίως εἴποι ἂν Ὦ μοχθηρέ, μελαγχολᾷς, ἀλλ' ἅτε μουσικὸς ὢν πρᾳότερον, ὅτι Ὦ ἄριστε, ἀνάγκη μὲν καὶ ταῦτ' ἐπίστασθαι τὸν μέλλοντα ἁρμονικὸν ἔσεσθαι, οὐδὲν μὴν κωλύει μηδὲ σμικρὸν ἁρμονίας ἐπαΐειν τὸν τὴν σὴν ἕξιν ἔχοντα· τὰ γὰρ πρὸ ἁρμονίας ἀναγκαῖα μαθήματα ἐπίστασαι, ἀλλ' οὐ τὰ ἁρμονικά.

*ΦΑΙ.* Ὀρθότατά γε.

*ΣΩ.* Οὐκοῦν καὶ ὁ Σοφοκλῆς τὸν σφισιν ἐπιδεικνύμενον τὰ πρὸ τραγῳδίας ἂν φαίη, ἀλλ' οὐ τὰ τραγικά.

will, aber dies hindert nicht, dass dennoch einer, der deine Fertigkeit hat, auch nicht das mindeste von der Harmonie verstehen kann; denn du weisst nur die Vorkenntnisse zur Harmonie, keineswegs was zur Harmonie selbst gehört.

Phädros. Sehr richtig.

Sokrates. Und so würde auch Sophokles dem, der sich gegen ihn rühmte, sagen, er habe die Vorkenntnisse zur tragischen Kunst, keineswegs diese Kunst selbst."

Nicht Kenntniss und Fertigkeit im Einzelnen und Aeusserlichen, sondern die Fähigkeit, jenes Ganze hervorzubringen, welches oben beschrieben ist, Phädros auf die tragische Dichtkunst bezieht und sich uns besonders lebhaft durch die Harmonie veranschaulicht, jenes Ganze, das eben ein solches wird durch das Leben, welches aus ihm spricht, durch den bindenden und beherschenden Geist, der es durchwebt, durch die Idee, die es regiert mit unsichtbarer, d. h. unkörperlicher Ordnung — die Fähigkeit, ein solches Ganzes zu schaffen, ist die künstlerische. Daher der gerechte Tadel der Rhetorik[1]), „welche sich einbilde eine Kunstlehre zu sein, während sie nur die Vorkenntnisse der Kunst überliefere, die Hauptsache aber, nämlich die Zusammensetzung des vollkommenen Ganzen den Schülern, als wäre es eine Kleinigkeit, selbst überlasse."

Nun fragt sich aber, wie soll man zu dieser Kunst gelangen? In der Antwort, die Platon darauf giebt, liegt die Anerkennung, dass allerdings zum glückli-

1) p. 269. d. *τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματ᾽ ἔχοντες ῥητορικὴν ᾠήθησαν εὑρηκέναι, καὶ ταῦτα δὴ διδάσκοντες ἄλλους ἡγοῦνταί σφισι τελέως ῥητορικὴν δεδιδάχθαι, τὸ δὲ ἕκαστα τούτων πιθανῶς λέγειν τε καὶ τὸ ὅλον συνίστασθαι, οὐδὲν ἔργον, αὐτοὺς δεῖν παρ᾽ ἑαυτῶν τοὺς μαθητάς σφων πορίζεσθαι ἐν τοῖς λόγοις.*

chen Erfolge auch des bisher als richtig bezeichneten Verfahrens immer noch etwas sehr Wichtiges vorausgesetzt werden müsse [1]).

„Sokrates. Mit dem Können, Phädros, wird es wahrscheinlich, ja vielleicht nothwendig eben die Bewandtniss haben, wie in andern Dingen. Wenn du von Natur rednerische Anlage hast, so wirst du ein berühmter Redner werden, sofern du noch Wissenschaft und Uebung hinzufügst, woran aber von diesen es dir fehlt, von der Seite wirst du unvollkommen sein.“

Was aber an der Sache Kunst ist, davon liegt die Quelle nicht in der gewöhnlichen Rhetorik, sondern vielmehr in der Wissenschaft von der Natur der Dinge [2]), und zwar, da die Kraft der Rede eine Seelenleitung ist [3]), so muss vor allen Dingen die Natur der Seele erforscht werden, und dann, welche Rede für welche Seele geeignet sei. Dass zur Anwendung einer so etwa entstehenden Kunstlehre, die übrigens als schwierig und langwierig anerkannt wird, wiederum eine natürliche Schärfe des Blicks, oder wenn man will, Anlage nöthig sei, finden wir nicht nur eingeräumt, sondern sogar ausdrücklich gelehrt [4]). Wenn

---

1) p. 269. e. *ΣΩ. Τὸ μὲν δύνασθαι, ὦ Φαῖδρε, ὥστε ἀγωνιστὴν τέλεον γενέσθαι, εἰκός, ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, ἔχειν ὥσπερ τἆλλα. εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι, ἔσει ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην· ὅτου δ' ἂν ἐλλίπῃς τούτων, ταύτῃ ἀτελὴς ἔσει.*

2) p. 270. a. b.

3) p. 271. d. *Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχει.*

4) p. 271. e. und 272. *ὅταν δὲ εἰπεῖν τε ἱκανῶς ἔχῃ οἷος ὑφ' οἵων πείθεται, παραγιγνόμενόν τε δυνατὸς ᾖ διαισθανόμενος ἑαυτῷ ἐνδείκνυσθαι ὅτι οὗτός ἐστι καὶ αὕτη ἡ φύσις, περὶ ἧς τότε ἦσαν οἱ λόγοι, νῦν ἔργῳ παροῦσά οἱ, ᾗ προσοιστέον τούσδε ὧδε τοὺς λόγους ἐπὶ τὴν τῶνδε πειθώ, ταῦτα δὲ ἤδη πάντ' ἔχοντι, προσλαβόντι καιροὺς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον, βραχυλογίας τε αὖ καὶ ἐλεεινολογίας καὶ δεινώσεως ἑκάστων τε ὅσ' ἂν εἴδη μάθῃ λόγων, τούτων*

nämlich einer, der sich zum Redner bilden will, richtig anzugeben weiss, wer durch dieses oder jenes überredet wird, und auch im Stande ist, wenn er ihn antrifft, ihn zu erkennen und sich selbst zu zeigen, dies sei nun ein solcher, und eine solche Natur, von der damals die Rede gewesen, stehe nun in der That vor ihm, bei der also diese Art von Reden anzuwenden seien, um sie zu dieser Sache zu überreden, und wenn er dann noch die jedesmal passende Gelegenheit und den entsprechenden Vortrag abzuwägen vermag; erst dann wird seine Kunst für schön und ganz vollendet anerkannt.

Hierin liegt nun allerdings eines Theils die Anerkennung der Thatsache, dass die wahre Kunst nur von eigends dazu begabten Naturen ausgeübt werden könne, andern Theils aber auch die viel wichtigere Lehre über das Werk der Kunst selbst, wie es schon oben angedeutet, hier aber ausführlicher beschrieben wird. Die Ausübung der Kunst ist nämlich darum nicht Jedermanns Sache, weil ihr Werk nichts Geringeres ist, als die Gestaltung der Seele, an die sie sich wendet durch diejenige Macht und Vollkommenheit eines kunstmässigen Erzeugnisses, die oben beschrieben wurde und diejenige Handhabung und Belebung eines solchen Erzeugnisses, welche den Erfolg sichert. Aufs Bestimmteste liegt dies sowohl in dem ganzen bisherigen Verlauf zerstreut, als auch in der Zusammenfassung, welche Sokrates von dem Kunstgemässen giebt [1]).

---

τὴν εὐκαιρίαν καὶ ἀκαιρίαν διαγνόντι, καλῶς τε καὶ τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη ἀπειργασμένη, πρότερον δ' οὔ.

1) p. 277. b. τὸ μὲν οὖν ἔντεχνον καὶ μὴ δοκεῖ μοι δεδηλῶσθαι μετρίως.

ΦΑΙ. Ἔδοξέ γε δή. πάλιν δὲ ὑπόμνησόν με πῶς.

„Was nun kunstmässig ist oder nicht, dünkt mich schon ziemlich deutlich gemacht zu sein.

Phädros. Es dünkt mich auch, aber erinnere mich doch noch einmal.

Sokrates. Bevor nicht jemand die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges kennt, worüber er redet oder schreibt, es an sich vollständig zu bestimmen im Stande ist, und nachdem er es bestimmt auch wieder in seinen Unterarten bis zum Untheilbaren zu theilen, eben so auch die Natur der Seele durchschaut, die einer jeden Natur angemessene Art der Rede herauszufinden versteht, und sie dann so ordnet und ausschmückt, dass er einer bunten Seele auch bunte und ganz wohllautende, einer einfachen aber einfache Reden giebt; eher, das hat uns unsere ganze bisherige Rede gezeigt, wird er nicht vermögend sein, so weit es die Sache erlaubt, das Geschlecht der Reden mit Kunst zu behandeln, weder um zu lehren noch um zu überreden.“

Durch jedes Kunstwerk wird die Seele behandelt, geleitet, gestaltet: durch die kunstmässigen rednerischen Erzeugnisse überredet, durch die dichterischen, musikalischen, malerischen u. s. w. ergötzt, in eine gewisse Stimmung versetzt, durch die dialektischen belehrt. Platon scheidet zwar öfters geflissentlich die Rede-Künste nicht ausdrücklich, spricht vielmehr nur von einer einzigen Kunst der Reden,

---

ΣΩ. Πρὶν ἄν τις τό τε ἀληθὲς ἑκάστων εἰδῇ περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὁρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὁρισάμενός τε πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῇ· περί τε ψυχῆς φύσεως διιδὼν κατὰ ταὐτὰ, τὸ προσαρμόττον ἑκάστῃ φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῇ καὶ διακοσμῇ τὸν λόγον, ποικίλῃ μὲν ποικίλους ψυχῇ καὶ παναρμονίους διδοὺς λόγους, ἁπλοῦς δὲ ἁπλῇ. οὐ πρότερον δυνατὸν τέχνῃ ἔσεσθαι καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι τὸ λόγων γένος οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πεῖσαι, ὡς ὁ ἔμπροσθεν πᾶς μεμήνυκεν ἡμῖν λόγος.

welche in ihrer wahrsten Gestalt dialektisch ist, wo er aber auf die gemeine Meinung eingeht, welche die zwei anderen Künste als eigene und selbstständige nennt, da muss er sie natürlich abschätzen nach ihrer mehreren oder minderen Richtung auf das Wahre und nach der Wirksamkeit ihrer Seelenleitung. Diese nun, die Seelenleitung, ist doch als eigentliches Ziel der Kunst die Hauptsache, deswegen kommt es auf ein fertiges, dazu ausgearbeitetes, geschriebenes Mittel eigentlich gar nicht an, wie denn auch die ganze Sokratische Kunst, deren grosse Gewalt Platon an sich selber erfahren hatte, dieses Mittel durchaus verschmähte. Diejenigen sind demnach Thoren, die sich auf rednerische und dichterische Schriftwerke, als solche, sonderlich was zu Gute thun [1]). „Wer aber weiss, dass in einer geschriebenen Rede über jeden Gegenstand Vieles nothwendig nur Spiel sein muss, und dass keine Rede gemessen oder ungemessen, geschrieben oder gesprochen sonderlich der Mühe werth sei, sobald sie ohne tiefere Untersuchung und Belehrung nur zum Ueberreden zusammengearbeitet und gesprochen worden, sondern dass in der That auch

---

1) p. 277. e. Ὁ δέ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ ἑκάστου παιδιάν τε ἡγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ οὐδένα πώποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ᾽ ἄνευ μέτρου μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι οὐδὲ λεχθῆναι, ὅσοι ῥαψῳδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδότων ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν, ἐν μόνοις τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλεον καὶ ἄξιον σπουδῆς· δεῖν δὲ τοὺς τοιούτους λόγους αὑτοῦ λέγεσθαι οἷον υἱεῖς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν ἑαυτῷ, ἐὰν εὑρεθεὶς ἐνῇ, ἔπειτα εἴτινες τούτου ἔκγονοί τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ᾽ ἀξίαν ἐνέφυσαν τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἐῶν — οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὦ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγώ τε καὶ σὺ εὐξαίμεθ᾽ ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.

die besten unter ihnen nur zur Erinnerung gedient haben für den schon Unterrichteten; und auf der andern Seite, dass nur in denen, welche gelehrt oder des Lernens wegen gesprochen oder wirklich in die Seele hineingeschrieben worden, vom Gerechten, Schönen und Guten, etwas Wirksames, Vollkommenes und der Anstrengung Würdiges sei, und daher auch nur solche Reden verdienten gleichsam seine ächten Kinder genannt zu werden, zuerst die ihm selbsterfunden einwohnt, dann was etwa für Kinder und Brüder zugleich in andern Seelen Anderer nach Verhältniss erzeugt sind; dieser, der dann alle andern gehen lässt, mag denn wohl ein solcher sein, als ich und du wünschten, dass ich und du sein möchten."

Hieraus folgt nun unmittelbar, dass die bloss überredenden und irgend eine augenblickliche Stimmung bezweckenden Künste auf einer viel niedrigeren Stufe stehn, als die philosophische Kunst, welche die ganze Seele zu ergreifen und in allem Ernst dauerhaft so zu gestalten sucht, dass sie in die wahrhaft gerechte Verfassung kommt und für den, der sie erkennt, besonders wenn auch der Körper ihr folgt und entspricht, das allerschönste Schauspiel wird. Dieses Werk der eigentlichen, der dialektischen oder philosophischen Kunst muss freilich immer für das schönste anerkannt werden, und wir können es Sokrates nicht verdenken, wenn er zuletzt nichts Besseres zu wünschen weiss, als eben selbst ein solches Schönes zu werden. Er betet[1]): „O lieber Pan und

---

1) p. 279, b. Ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν, ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια.

ihr übrigen Götter, die ihr hier zugegen seid, verleihet mir schön zu sein im Innern und dass, was ich Aeusseres habe, dem Inneren befreundet sei."

Natürlich ist diese höchste, die philosophische Kunst sehr weitläuftig, sehr langwierig und schwierig, denn was kann sie am Ende anders sein als die ganze Philosophie selbst und ihre lebendige und richtige Mittheilung? Eben so natürlich ist aber auch die Begeisterung für ihr Werk die edelste und beste, sie ist die Liebe zu schönen Seelen im Verein mit philosophischen Reden, die der Liebe, dem Bestreben im Schönen zu zeugen, hier als Mittel der philosophischen Kunstschöpfung erscheinen; aber das, was sonst wohl vorzugsweise schöne Kunst genannt wird, muss gegen den erhabenen Gedanken dieser übermenschlichen philosophischen Kunst in das nachtheiligste Licht treten. Daher denn auch oben[1]) die Seele, welche an dem überhimmlischen Orte am meisten geschaut hat, einen Mann beseelt, der ein Freund der Weisheit und der Schönen, also „der ächten Kunstwissenschaft und ihres Bildwerkes werden oder den Musen und der Liebe dienen wird (denn die Musen stehn der *ganzen* ächten Wissenschaft und Kunst vor), *während ein Dichterischer und sonst mit Nachahmung sich Beschäftigender*[2]) *in die sechste Klasse hinunterrückt*. In demselben Sinne fällt gegen das Ende dieses Gespräches noch ein harter Streich auf den Dichter und Redner, die nämlich, weil ihre Wirkung auf die Seele nicht als bedentend genug sich geltend macht, fälschlich das Mittel, welches sie zur Ausübung der eigentlichen Kunst in Schrift verfasst, als ihr eigentliches Werk aufzuweisen gewohnt seien.[3])

1) p. 248. d.
2) p. 248. e. *ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησίν τις ἄλλος.*
3) p. 278. e. *Οὐκοῦν αὖ τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν*

„Also wer nichts Besseres hat, als was er nach langem Hin- und Herwenden, Aneinanderfügen und Ausstreichen abgefasst und geschrieben, den wirst du mit Recht einen Dichter oder Redenschreiber oder Gesetzverfasser nennen.“

Es ist jedoch nicht zu verbergen, dass der Phädros nicht eben in diese Dissonanz ausläuft, sondern vielmehr mit dem schon angeführten sokratischen Gebete, welches unverholen als das Höchste sogar im Bereich der Wünsche, das Werk der philosophischen Kunst, wie es uns deutlich genug erschienen ist, bezeichnet und es dadurch über allen Zweifel erhebt, welche Kunst und Kunstwissenschaft vorzugsweise und eigentlich in dem ganzen Gespräch gesucht worden. Dadurch erscheinen indessen die Anwendungen auf die übrige Kunst nicht ungültig, wenn gleich als bloss beiläufig immer noch einer nähern Rücksicht bedürftig. Das zum Beispiel müssen wir doch zugeben: die Kunst ist uns zu etwas ganz anderem geworden, als wir nach der Richtung dieser Untersuchung und den jetzigen Begriffen von Kunst erwarten durften, eher eine **erziehende** als eine **schöne**; und da nun bekanntlich Platon Vieles Kunst nennt, so wäre es wohl Zeit zu fragen, wie er denn unsere sogenannte **schöne Kunst** bezeichnet. Im Phädros [1]) und sonst noch an mehreren Orten [2]) scheint Platon es als zugestanden und gemeinverständlich anzusehen, theils wenn er die Dichtkunst eine **Nachahmung** nennt, theils wenn er von Dichtern und anderen Künstlern, die sich mit **Nachahmung** befassen, redet. Von der Malerei, Bildnerei, Schauspie-

---

*ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ πρὸς ἄλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκῃ που ποιητὴν ἢ λόγων συγγραφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς.*

1) p. 248. e.

2) *Νόμ.* IV. 719. c. *Τιμ.* 19. d.

lerkunst lassen wir uns das nun wohl leicht gefallen[1]), aber von der Musik bedarf es allerdings noch einer ausdrücklichen Versicherung, und die findet sich wirklich in den Gesetzen[2]) und im Kratylos[3]); die Baukunst sieht Platon nie als bloss auf Schönes ausgehend an: alles übrige, was wir schöne Kunst nennen, heisst bei ihm **n a c h a h m e n d e  K u n s t**. Wahrscheinlich erfand Platon, weil er einmal das Ganze zusammenfassen und zu der übrigen, namentlich zu seiner Kunst in Beziehung setzen musste, diesen Namen, der zwar vorzüglich auf seine Ein- und Unterordnung berechnet scheinen könnte, aber dennoch, wie so manches Platonische, auch ausser dem ursprünglichen Zusammenhange bei den Spätern noch lange in Geltung blieb[4]).

## *P r o t a g o r a s.*

Wie sehr nun die philosophische Kunst gründlicher und welcher Erkenntniss und Wissenschaft bedarf, das ist schon genug ausgeführt; für die nachahmende Kunst ist dies noch nicht bis zu der Deutlichkeit gebracht, und wir dürfen schon darum vorläufig den Gedanken nicht verschmähen, der im Protagoras über die Macht der leitenden Erkenntniss ausgesprochen wird[5]). Wer nur wirklich die Erkenntniss des Richtigen hat, der wählt es auch mit Sicherheit, und bald darauf wird ganz wie etwas Bekanntes Kunst und Erkenntniss zusammen als gleichbedeutend genannt[6]),

---

1) *Πολ.* II. 373.

2) *Νόμ.* II. p. 668. b. 669.

3) p. 423. d.

4) Ueber das Nachahmende in der Kunst nach Platon Dr. Müller im Osterprogramme des Gymnasiums zu Ratibor. 1831. Der Verfasser verspricht eine Darstellung der Kunstlehre der Alten.

5) p. 352. d. e.

6) p. 356. und 357. a. *Τί ἂν ἔσωζεν ἡμῖν τὸν βίον; ἆρ' ἂν οὐχ*

so dass sowohl Thatkraft in sittlicher, als das Können in anderer Beziehung mit in die Macht der Erkenntniss gelegt zu sein scheint. Da indessen hier von der messenden und nicht eben ausdrücklich von der nachahmenden Kunst die Rede ist, und man grade in Bezug auf sie Platon schon vielfältig Einseitigkeit Schuld gegeben, er also grade mit ihr vielleicht eine Ausnahme gemacht hat, so wollen wir nicht mehr auf diesen Fund geben, als es uns die Reden aus dem Phädros erlauben, und dort schien es allerdings mit dem Können doch noch eine ganz besondere Bewandtniss zu haben.

## *Gorgias.*

Wichtiger ist die Würdigung der Art, wie die Dichtkunst und andre nachahmende Künste die Seelenleitung, worauf sie doch ausgehn, zu Stande bringen. Was wir im Gorgias dahin Einschlagendes ausgeführt finden, lässt sich nur dann ohne Misverständniss auffassen, wenn wir Ort und Absicht des ganzen Gespräches fortwährend dabei im Auge behalten und zwar so wie Schleiermacher beide nachgewiesen. Er hat dies mit diesen Worten gethan:

„Wie sich für die Physik das Wahre und der Schein oder die Wahrnehmung gegen einander verhalten, so für die Ethik das Gute und die Lust oder die Empfindung. Daher wird dann der Hauptgegenstand für den zweiten Theil der platonischen Werke und ihre gemeinsame Aufgabe die sein, zu zeigen, dass Wissenschaft und Kunst nicht können ausgefunden sein, sondern nur ein trügerischer Schein von

---

*ἐπιστήμη: καὶ ἆρ᾽ ἂν οὐ μετρητική τις, ἐπειδήπερ ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας ἐστὶν ἡ τέχνη;*

beiden obwalten müsse, überall wo noch jene beiden, das Wahre mit der Wahrnehmung und das Gute mit der Lust verwechselt werden. Und an der Lösung dieser Aufgabe wird natürlich auf einem zwiefachen Wege gearbeitet, indem theils das bisher für Wissenschaft und Kunst gehaltene in seinem Unwerth aufgedeckt wird, theils Versuche gemacht werden, eben vom Erkennen jenes Gegensatzes aus das Wesen der Wissenschaft und Kunst und ihre Grundzüge richtig darzustellen. Der Gorgias nun steht deshalb an der Spitze dieses Theils, weil er vorbereitend mehr bei jenem stehen bleibt, als auf dieses sich einlässt und ganz von der ethischen Seite ausgehend die hier stattfindende Verwirrung bei beiden Enden auffasst, bei der innersten Gesinnung, als der Wurzel, und bei der zu Tage ausgehenden Anmassung, als den Früchten."

Um diesem Wesen, welches Gorgias und seine Redekunst vertreten, seine verdiente Stellung anzuweisen, theilt Sokrates die Künste in zwei Arten, die für die Seele und die für den Leib. Für den Leib und sein Bestes sorgen Heilkunde und Gymnastik, für die Seele die Staatskunst, welche ebenfalls zwei Theile hat, nämlich Gesetzgebung und Rechtspflege[1]). Das merkt nun die S c h m e i c h e l k u n s t[2]), theilt sich ebenfalls in vier Theile und äfft den vier genannten wahren Künsten nach, in die Heilkunst verkleidet sich die Kochkunst, in die Gymnastik die Putzkunst, in die Gesetzgebung die Sophistik und in die Rechtspflege die Redekunst. Alle vier gehn darauf aus, der Lust und Eitelkeit zu schmeicheln und zwar ohne gründliche Kenntniss ihres Gegenstandes, und zu ihnen gehört auch, s o f e r n s i e d i e s e A b s i c h t und

---

1) p. 464. b. c. d. e. *Πολιτικὴ, δικαστικὴ, νομοθετικὴ, ἰατρικὴ, γυμναστική.*

2) *κολακευτικὴ, ὀψοποιικὴ, κομμωτικὴ, σοφιστικὴ, ῥητορική.*

**dieseBeschaffenheit hat**, die Dichtkunst als eine Art Redekunst, während die wahren Künste auf das Gute gehn, eine wissenschaftliche Kenntniss ihres Gegenstandes haben und für ihr Verfahren einen Grund anzugeben wissen. Man höre:

„**Sokrates**[1]). Ich sagte, die Kochkunst schiene mir keine Kunst zu sein, sondern nur eine Geschick-

---

1) p. 500. 501. 502. *Ἔλεγον δέ που ὅτι ἡ μὲν ὀψοποιικὴ οὔ μοι δοκεῖ τέχνη εἶναι, ἀλλ' ἐμπειρία, ἡ δὲ ἰατρικὴ, λέγων ὅτι ἡ μὲν τούτου οὗ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἑκάστου δοῦναι, ἡ ἰατρική· ἡ δ' ἑτέρα τῆς ἡδονῆς, πρὸς ἣν ἡ θεραπεία αὐτῇ ἐστὶν ἅπασα, κομιδῇ ἀτέχνως ἐπ' αὐτὴν ἔρχεται, οὔτε τι τὴν φύσιν σκεψαμένη τῆς ἡδονῆς, οὔτε τὴν αἰτίαν, ἀλόγως τε παντάπασιν ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδὲν διαριθμησαμένη τριβὴ καὶ ἐμπειρία, μνήμη μόνον σωζομένη τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι, ᾧ δὴ καὶ πορίζεται τὰς ἡδονάς. ταῦτ' οὖν πρῶτον σκόπει εἰ δοκεῖ σοι ἱκανῶς λέγεσθαι, καὶ εἶναί τινες καὶ περὶ ψυχὴν τοιαῦται ἄλλαι πραγματεῖαι, αἱ μὲν τεχνικαὶ, προμήθειάν τινα ἔχουσαι τοῦ βελτίστου περὶ τὴν ψυχὴν, αἱ δὲ τούτου μὲν ὀλιγωροῦσαι, ἐσκεμμέναι δ' αὖ, ὥσπερ ἐκεῖ, τὴν ἡδονὴν μόνον τῆς ψυχῆς, τίνα ἂν αὐτῇ τρόπον γίγνοιτο· ἥτις δὲ ἢ βελτίων ἢ χείρων τῶν ἡδονῶν, οὔτε σκοπούμεναι, οὔτε μέλον αὐταῖς ἄλλο ἢ χαρίζεσθαι μόνον, εἴτε βέλτιον εἴτε χεῖρον. ἐμοὶ μὲν γὰρ, ὦ Καλλίκλεις, δοκοῦσί τε εἶναι, καὶ ἔγωγέ φημι τὸ τοιοῦτον κολακείαν εἶναι καὶ περὶ σῶμα καὶ περὶ ψυχὴν καὶ περὶ ἄλλο ὅτου ἄν τις τὴν ἡδονὴν θεραπεύῃ ἀσκέπτως ἔχων τοῦ ἀμείνονός τε καὶ τοῦ χείρονος· σὺ δὲ δὴ πότερον συγκατατίθεσαι ἡμῖν περὶ τούτων τὴν αὐτὴν δόξαν ἢ ἀντιφῄς;* -

*ΚΑΛ. Οὐκ ἔγωγε, ἀλλὰ συγχωρῶ.*

*ΣΩ. Πότερον δὲ περὶ μὲν μίαν ψυχὴν ἔστι τοῦτο, περὶ δὲ δύο καὶ πολλὰς οὐκ ἔστιν;*

*ΚΑΛ. Οὔκ, ἀλλὰ καὶ περὶ δυὸ καὶ περὶ πολλάς.*

*ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἀθρόαις ἅμα χαρίζεσθαι ἔστι μηδὲν σκοπούμενον τὸ βέλτιστον;*

*ΚΑΛ. Οἶμαι ἔγωγε.*

*ΣΩ. Ἔχεις οὖν εἰπεῖν αἵτινές εἰσιν αἱ ἐπιτηδεύσεις αἱ τοῦτο ποιοῦσαι; Μᾶλλον δὲ, εἰ βούλει, ἐμοῦ ἐρωτῶντος, ἣ μὲν ἄν σοι δοκῇ τούτων εἶναι, φάθι, ἣ δ' ἂν μή, μὴ φάθι. πρῶτον δὲ σκεψώμεθα τὴν αὐλητικήν. οὐ δοκεῖ σοι τοιαύτη τις εἶναι, ὦ Καλλίκλεις, τὴν ἡδονὴν ἡμῶν μόνον διώκειν, ἄλλο δ' οὐδὲν φροντίζειν;*

*ΚΑΛ. Ἔμοιγε δοκεῖ.*

*ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ αἱ τοιαίδε ἅπασαι, οἷον ἡ κιθαριστικὴ ἡ ἐν τοῖς ἀγῶσιν;*

lichkeit, wohl aber die Heilkunst, denn ich meinte, dass diese die Natur dessen erforscht hätte, was sie besorgt, und den Grund dessen, was sie thut, und von jedem Einzelnen Rechenschaft geben kann. Die andere dagegen, deren ganze Bemühung der Lust gilt, erstrebt diese offenbar ganz kunstlos, ohne weder die Natur der Lust erforscht zu haben noch ihren Grund, mit einem Wort ganz bewusstlos, ein nichts berechnendes Handwerk und Geschicklichkeit, lediglich eine herübergebrachte Erinnerung des gewöhnlichen Hergangs, und dadurch verschafft sie die Lust. Dies nun überlege zuerst, ob du glaubst, es sei mit Grund gesagt, und es gebe wirklich auch andere ähnliche Beschäftigungen mit der Seele, theils kunstgemässe, welche Fürsorge tragen für das Beste der Seele,

---

ΚΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Τί δαί; ἡ τῶν χορῶν διδασκαλία καὶ ἡ τῶν διθυράμβων ποίησις οὐ τοιαύτη τίς σοι καταφαίνεται; ἢ ἡγεῖ τι φροντίζειν Κινησίαν τὸν Μέλητος ὅπως ἐρεῖ τι τοιοῦτον ὅθεν ἂν οἱ ἀκούοντες βελτίους γίγνοιντο, ἢ ὅ τι μέλλει χαριεῖσθαι τῷ ὄχλῳ τῶν θεατῶν;

ΚΑΛ. Δῆλον δὲ τοῦτό γε, ὦ Σώκρατες, Κινησίου γε πέρι.

ΣΩ. Τί δὲ ὁ πατὴρ αὐτοῦ Μέλης; ἢ πρὸς τὸ βέλτιστον βλέπων ἐδόκει σοι κιθαρῳδεῖν; ἢ ἐκεῖνος μὲν οὐδὲ πρὸς τὸ ἥδιστον; ἠνία γὰρ ᾄδων τοὺς θεατάς. ἀλλὰ δὴ σκόπει· οὐχὶ ἥ τε κιθαρῳδικὴ δοκεῖ σοι πᾶσα καὶ ἡ τῶν διθυράμβων ποίησις ἡδονῆς χάριν εὑρῆσθαι;

ΚΑΛ. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Τί δὲ δὴ ἡ σεμνὴ αὕτη καὶ θαυμαστὴ, ἡ τῆς τραγῳδίας ποίησις, ἐφ᾽ ᾧ ἐσπούδακε; πότερόν ἐστιν αὐτῆς τὸ ἐπιχείρημα καὶ ἡ σπουδὴ, ὡς σοὶ δοκεῖ, χαρίζεσθαι τοῖς θεαταῖς μόνον, ἢ καὶ διαμάχεσθαι, ἐάν τι αὐτοῖς ἡδὺ μὲν ᾖ καὶ κεχαρισμένον, πονηρὸν δὲ, ὅπως τοῦτο μὲν μὴ ἐρεῖ, εἰ δέ τι τυγχάνει ἀηδὲς καὶ ὠφέλιμον, τοῦτο δὲ καὶ λέξει καὶ ᾄσεται, ἐάν τε χαίρωσιν ἐάν τε μή; ποτέρως σοι δοκεῖ παρεσκευάσθαι ἡ τῶν τραγῳδιῶν ποίησις;

ΚΑΛ. Δῆλον δὴ τοῦτό γε, ὦ Σώκρατες, ὅτι πρὸς τὴν ἡδονὴν μᾶλλον ὥρμηται καὶ τὸ χαρίζεσθαι τοῖς θεαταῖς.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ τοιοῦτον, ὦ Καλλίκλεις, ἔφαμεν νῦν δὴ κολακείαν εἶναι.

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

theils solche, die dies vernachlässigen und nur wie dort auf die Lust der Seele und wie sie ihr zu bereiten sei, bedacht sind, aber weder darauf, welche Lust die bessere und welche die schlechtere sei, achten, noch überhaupt um irgend etwas anderes sich bekümmern, als nur, wie sie sich beliebt machen, gleichviel ob gut oder schlecht. Mich nun, o Kallikles, dünken diese, und ich kann dergleichen nicht anders nennen, Schmeichelei zu sein, mögen sie sich auf den Leib beziehen oder auf die Seele, oder wem man sonst durch Lust gütlich thut, ohne nachgedacht zu haben über das Bessere und Schlechtere; wie aber steht es mit dir? stellst du darüber dieselbe Meinung auf wie ich, oder widersprichst du?

Kallikles. Behüte, sondern ich räume es ein.

Sokrates. Soll nun dies von einer Seele zwar gelten, von zweien oder mehreren aber nicht?

Kallikles. Nein, sondern auch von zweien und von vielen.

Sokrates. Also auch Vielen zu Hauf kann man Wohlgefallen erregen, ohne auf ihr Bestes bedacht zu sein.

---

*ΣΩ. Φέρε δή, εἴ τις περιέλοιτο τῆς ποιήσεως πάσης τό τε μέλος καὶ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸ μέτρον, ἄλλο τι ἢ λόγοι γίγνονται τὸ λειπόμενον;*

*ΚΑΛ. Ἀνάγκη.*

*ΣΩ. Οὐκοῦν πρὸς πολὺν ὄχλον καὶ δῆμον οὗτοι λέγονται οἱ λόγοι.*

*ΚΑΛ. Φημί.*

*ΣΩ. Δημηγορία ἄρα τίς ἐστιν ἡ ποιητική.*

*ΚΑΛ. Φαίνεται.*

*ΣΩ. Οὐκοῦν ἡ ῥητορικὴ δημηγορία ἂν εἴη. ἢ οὐ ῥητορεύειν δοκοῦσί σοι οἱ ποιηταὶ ἐν τοῖς θεάτροις;*

*ΚΑΛ. Ἔμοιγε.*

*ΣΩ. Νῦν ἄρα ἡμεῖς εὑρήκαμεν ῥητορικήν τινα πρὸς δῆμον τοιοῦτον οἷον παίδων τε ὁμοῦ καὶ γυναικῶν καὶ ἀνδρῶν, καὶ δούλων καὶ ἐλευθέρων, ἣν οὐ πάνυ ἀγάμεθα· κολακικὴν γάρ αὐτήν φαμεν εἶναι.*

Kallikles. Das glaub' ich wohl.

Sokrates. Kannst du nun wohl sagen, welches die Beschäftigungen sind, die dies thun? Oder vielmehr, wenn du willst, lass mich fragen, und welche dir nun zu diesen zu gehören scheint, von der bejahe es, welche nicht, von der verneine es. Zuerst lass uns die Kunst des Flötenspielers betrachten. Dünkt sie dich wohl von der Art zu sein, Kallikles, dass sie nur unser Vergnügen sucht, und auf nichts anderes bedacht ist?

Kallikles. Das dünkt mich.

Sokrates. Nicht auch alle ähnlichen insgesammt, wie zum Beispiel das Kitharspiel in den tonkünstlerischen Wettkämpfen?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und die Ausführung der Chöre und die Dithyrambendichtung, erscheint dir die nicht auch als eine solche? Oder meinst du, Kinesias, der Sohn des Meles, denke im Geringsten darauf, wie er so etwas sagen will, wodurch seine Zuhörer besser werden? oder nur wodurch er dem grossen Haufen derselben gefallen will?

Kallikles. Vom Kinesias ist das wohl offenbar genug, Sokrates.

Sokrates. Nun, und sein Vater Meles? glaubst du, der habe bei seinem Spiel auf der Lyra das Beste im Auge gehabt? oder er ja wohl nicht einmal das Angenehmste? denn er quälte mit seinem Gesange die Zuhörer. Aber überlege nur, scheint dir nicht das ganze Kitharspiel und die dithyrambische Dichtkunst nur zum Vergnügen erfunden zu sein?

Kallikles. Das scheint mir.

Sokrates. Und jene prächtige und bewundernswürdige Dichtung der Tragödie, was ist das, worauf sie so viel Fleiss wendet? Meinst du, ihr

Zweck und ihre Bemühung sei nur darauf gerichtet, den Zuschauern Wohlgefallen zu erregen, oder auch darauf zu bestehen, dass, wenn ihnen etwas zwar angenehm und wohlgefällig, aber verderblich ist, dies nicht gesagt werde? und wenn ihnen dagegen etwas widerlich ist, aber heilsam, dass sie dieses sage und singe, mögen sie sich nun daran ergötzen oder nicht? Auf welches von beiden scheint es dir die tragische Dichtkunst angelegt zu haben?

Kallikles. Es ist ja offenbar, Sokrates, dass sie mehr auf die Lust ausgeht und darauf, den Zuschauern gefällig zu sein.

Sokrates. Dies aber, o Kallikles, sagten wir nun eben, sei Schmeichelei?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Wolan, wenn jemand von jeder Dichtung den Gesang und den Tonfall und das Sylbenmass wegnimmt, bleibt dann etwas anderes übrig als Reden?

Kallikles. Nichts.

Sokrates. Und vor einem grossen Haufen werden diese Reden gesprochen?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Also ist die Dichtkunst eine Volksbearbeitung, und jede Volksbearbeitung doch rednerisch? Oder dünkt dich nicht, dass die Dichter auf der Schaubühne Redekunst treiben?

Kallikles. Wohl freilich.

Sokrates. Jetzt also haben wir eine Redekunst an das Volk, wie es zugleich aus Kindern, Weibern, Männern, Knechten und Freien besteht, und mit ihr sind wir nicht sonderlich zufrieden; denn wir sagen, sie sei eine Schmeichelei."

Wenn wir nun das Wesentliche aus dieser Rede gegen die Musik und Dichtkunst zusammenfassen, so

wird sie immer getadelt, sobald sie keine andre Seelenleitung als die durch Ergötzung bezweckt, und damit scheint in der That gar keine Ungerechtigkeit begangen zu sein, denn einzig die Lust und gar die Lust des grossen Haufens zu suchen, möchte wohl allenthalben bei dem Kundigen für ein höchst verfehltes Ziel gelten; allein das dürfte ungerecht scheinen, so leichthin zuzugeben, alle die genannten Musik- und Dichtungsarten suchten wirklich nichts anderes als die Belustigung der Zuhörer. Nur konnte es hier freilich auf vollkommene Gerechtigkeit gar nicht ankommen, im Gegentheil darauf, eben die Dichtkunst wie die Redekunst recht in ihrer Blösse bei der unwahren Seite zu fassen, wie denn auch Sokrates gleich darauf die Einwendung, einige Redner gingen wirklich auf das Beste der Zuhörer, nur einen Augenblick gelten lässt, dann aber wieder keinen zu finden weiss, der es thäte. Preiswürdig wäre aber ein solcher Redner, preiswürdig also auch ein solcher Dichter, das leidet keinen Zweifel. Im Allgemeinen aber wird die Forderung, die Dichtung solle auf das Gute gehen, richtig verstanden, nicht abgewiesen werden können: die Erhebung, Erheiterung, richtige, ruhige Stimmung der Seele, religiöse und welche Begeisterung sonst, Liebe des Schönen, wenn die Dichtung dies bezweckt und bewirkt, so wird nicht geläugnet werden können, dass sie das Beste ihrer Zuhörer besorgt, und dies wird sie offenbar bewirken können, ohne grade die Form der Fabel oder eines sonstigen Lehrgedichts anzuziehn. Platon spricht jedoch an diesem Ort weder andeutend noch ausführlich seine eigentliche Meinung über diesen Gegenstand aus, zwingt uns aber zu schliessen. Denn zuerst sind alle als schmeichlerisch verworfene Kunstübungen solche, die sich unmittelbar um des Erfolgs willen an den grossen

Haufen wenden, weshalb denn bei dem Kitharspiel ausdrücklich der Beisatz der preiswerbenden gefunden wird, so dass schon der Scholiast wahrscheinlich mit Rücksicht auf Späteres im Staate daran erinnert, die Lyra werde keineswegs gänzlich verworfen, dann aber ist zu bedenken, dass auch bei allen übrigen Gattungen die Verwerfung von derselben Thatsache ausgehend zu Stande kommt, also ebenfalls geschlossen werden muss, dass es zu der Verwerfung eben dieser Thatsache bedurft habe, wie denn ja auch alle Dichtkunst, die sich nicht durch wettkämpferische Bemühung verdächtigt, ungetadelt davon kommt. Die schmeichlerische Gesinnung auch in der Dichtkunst wird als gemein und verwerflich, als unwahr und roh, aber auch als leider tief eingedrungen bezeichnet und nicht umsonst in demselben Boden wurzelnd gefunden, wo die Kochkunst wuchert; die Anmassung aber, dass gerade diese Dichtkunst sich am meisten auf sich selbst zu Gute thut, durch solche Beleuchtung strenge, aber verdientermassen gegeisselt. Unter diesen Umständen, und sie sind ganz gewiss die richtigen, wird hoffentlich auch der grösste Verehrer der Dichtung die Ironie des Gorgias mit ungeschmälerter Freude geniessen können und zugleich die Genugthuung haben, dass Platon sein Bestes nicht aus den Augen verliert, wobei sich (wie im Grunde auf jeder Seite der platonischen Werke) wiederum der Gedanke aufdrängt, wie nothwendig dem Philosophen, wenn auch immer die Ursache vieler Misverständnisse, seine Ironie, gewesen, eben als die eigentlichste Darstellung des Wahren im Unwahren. Freilich, die ihn nicht verdauen können, sind auch unschuldig, gerade als wenn ein Unkundiger die grüne Schale der Wallnuss wie das Fleisch einer Kirsche genösse und dann nicht lohte.

Denselben Gedanken über die schmeichlerische

Bestrebung der Kunst, wie er uns hier im Gorgias erscheinen musste, finden wir wieder im sechsten Buch des Staates [1]). Wer den Lüsten der Menge und ihren Launen dient, wird mit einem Manne verglichen, der ein wildes Thier, welches er sich aufzieht, dadurch zu gewinnen sucht, dass er sich ganz in seine Natur hineinstudirt und schickt; „und, führt Sokrates dann fort, dünkt dich etwa von diesem verschieden zu sein, der es für Weisheit hält, der bunten von allerwärts zusammenströmenden Menge Lust und Unlust gefasst zu haben, sei es nun an der Mahlerei oder Tonkunst oder an bürgerlichen Verhältnissen? Denn du siehst wohl, dass einem, der mit solchen verkehrt, und ihnen Dichtungen und andre Kunstwerke ausstellt, oder dem Staate Dienste leistet, wodurch er sich die Menge zu Herren setzt, mehr als nöthig die sogenannte Diomedische Nothwendigkeit entsteht, alles zu thun, was jene loben; dass aber dies in Wahrheit gut und schön sei, hast du schon jemals einem von ihnen hierüber eine Rechenschaft geben hören, die nicht ganz lächerlich gewesen wäre?"

Dem Satz des Gorgias: Musik und Dichtung gehe häufig nicht auf das Gute, steht eine andere Ausführung gegenüber, die an vielen Orten in verschiedener Gestalt wiederkehrt, die nachahmende Kunst gehe nie auf Erkenntniss. Auch davon

---

1) *Πολ.* VI, 493. d. *Ἡ οὖν τι τούτου δοκεῖ διαφέρειν ὁ τὴν τῶν πολλῶν καὶ παντοδαπῶν ξυνιόντων ὀργὴν καὶ ἡδονὰς κατανενοηκέναι σοφίαν ἡγούμενος, εἴτ' ἐν γραφικῇ εἴτ' ἐν μουσικῇ εἴτε δὴ ἐν πολιτικῇ; ὅτι μὲν γὰρ ἐάν τις τούτοις ὁμιλῇ ἐπιδεικνύμενος ἢ ποίησιν ἤ τινα ἄλλην δημιουργίαν ἢ πόλει διακονίαν κυρίους αὑτοῦ ποιῶν τοὺς πολλούς, πέρα τῶν ἀναγκαίων ἡ Διομήδεια λεγομένη ἀνάγκη ποιεῖν αὐτῷ ταῦτα ἃ οὗτοι ἐπαινῶσιν· ὡς δὲ καὶ ἀγαθὰ καὶ καλὰ ταῦτα τῇ ἀληθείᾳ, ἤδη πώποτέ του ἤκουσας αὐτῶν λόγον διδόντος οὐ καταγέλαστον;*

sind hier einige Andentungen aufzunehmen, die den ausführlichen Erörterungen über beides im Staate voraufzugeben geeignet scheinen. Schon der Ion redet davon, dass doch Rhapsoden und Dichter im Grunde nichts von dem verständen, was sie darstellten, und beispielsweise wird im Kratylos und in den Gesetzen über die Natur der künstlerischen Nachahmung gehandelt.

### *Kratylos.*

Dieses Gespräch erwähnt in der fraglichen Beziehung die Tonkunst und die Mahlerei[1]).

„Hermogenes. Aber was für eine Nachahmung wäre dann das Wort?

Sokrates. Zuerst, wie mich dünkt, nicht wenn wir die Dinge so nachahmen, wie wir sie in der Tonkunst nachahmen, wiewohl wir sie auch dort durch die Stimme nachahmen, und dann auch, wenn wir dasjenige nachahmen, was die Tonkunst nachahmt, werden wir nichts benennen. Ich meine es nämlich so. Die Dinge haben doch Stimme, jedesmal eine Gestalt und oftmals auch Farbe. — Nun scheint mir nicht, wenn jemand diese nachahmt und in dieser Art der Darstel-

1) p. 423. d. *ΕΡΜ.* Ἀλλὰ τίς ἄν, ὦ Σώκρατες, μίμησις εἴη τοὔνομα;

*ΣΩ.* Πρῶτον μέν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐκ ἐὰν καθάπερ τῇ μουσικῇ μιμούμεθα τὰ πράγματα, οὕτω μιμώμεθα, καίτοι φωνῇ γε καὶ τότε μιμούμεθα· ἔπειτα οὐκ ἐὰν ἅπερ ἡ μουσικὴ μιμεῖται, καὶ ἡμεῖς μιμώμεθα, οὔ μοι δοκοῦμεν ὀνομάσειν. λέγω δὲ τί τοῦτο; ἔστι τοῖς πράγμασι φωνὴ, καὶ σχῆμα ἑκάστῳ, καὶ χρῶμά γε πολλοῖς;

*ΕΡΜ.* Πάνυ γε.

*ΣΩ.* Ἔοικε τοίνυν οὐκ ἐάν τις ταῦτα μιμῆται, οὐδὲ περὶ ταύτας τὰς μιμήσεις ἡ τέχνη ἡ ὀνομαστικὴ εἶναι. αὗται μὲν γάρ εἰσιν ἡ μὲν μουσικὴ, ἡ δὲ γραφική· ἦ γάρ;

*ΕΡΜ.* Ναί.

*ΣΩ.* Τί δαὶ δὴ τόδε; οὐ καὶ οὐσία δοκεῖ σοι εἶναι ἑκάστῳ, ὥσπερ καὶ χρῶμα καὶ ἃ νῦν δὴ ἐλέγομεν;



lung die Kunst der Benennung zu bestehen. Denn diese gehören theils zur Tonkunst, theils zur Mahlerei. Nicht wahr?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und was sagst du hierzu? meinst du nicht auch, dass jedes Ding sein Wesen hat, so gut als seine Farbe, und was wir sonst so eben erwähnten?"

Also ahmen Tonkunst und Mahlerei keineswegs das eigentliche Wesen der Dinge nach, d. h. stellen nicht ihren Begriff dar, nach dem sie selbst gebildet sind. Das ist aber der Gegenstand der Erkenntniss.

### *Die Gesetze.*

Wie es in dieser Rücksicht mit der Dichtkunst aussieht, erfahren wir unter andern ebenfalls aus einer beiläufigen Aeusserung und ohne weitere Entwikkelung im vierten Buch der Gesetze bei der Gelegenheit, wo dem Gesetzgeber eingeschärft wird, sich nicht zu widersprechen[1]).

„Es ist eine alte Sage, lieber Gesetzgeber, und sowohl von uns selbst immer behauptet, als auch von allen andern gebilligt, dass der Dichter, wenn er auf dem Dreifuss der Muse sitzt, dann nicht bei Verstande ist, sondern wie eine Quelle, was ihm eben einkommt, ohne Umstände fliessen lässt, und, da seine Kunst Nachahmung ist, genöthigt wird, Menschen, die mit einander im Widerspruch stehn, zu dichten

---

1) Νόμ. IV, 719. c. *Παλαιὸς μῦθος, ὦ νομοθέτα, ὑπό τε αὐτῶν ἡμῶν ἀεὶ λεγόμενός ἐστι καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι ξυνδεδογμένος, ὅτι ποιητὴς, ὁπόταν ἐν τῷ τρίποδι τῆς Μούσης καθίζηται, τότε οὐκ ἔμφρων ἐστὶν, οἷον δὲ κρήνη τις τὸ ἐπιὸν ῥεῖν ἑτοίμως ἐᾷ, καὶ τῆς τέχνης οὔσης μιμήσεως ἀναγκάζεται ἐναντίως ἀλλήλοις ἀνθρώπους ποιῶν διατιθεμένους ἐναντία λέγειν αὑτῷ πολλάκις, οἶδε δὲ οὔτ' εἰ ταῦτα οὔτ' εἰ θάτερα ἀληθῆ τῶν λεγομένων.*

und dadurch sich selbst oftmals zu widersprechen, ohne zu wissen weder ob das Eine noch ob das Andere von dem Gesagten wahr ist."

Auf Erkenntniss (im platonischen Sinn) also geht die nachahmende Kunst ihrer Natur nach nie, und die philosophische Wahrheit ist nicht ihre Wahrheit; diese Sage aber ist in der That weise, denn man könnte, während sie dem Dichter Bewusstsein der philosophischen Wahrheit abspricht, zugleich in ihr die Entstehungsart der dichterischen Wahrheit beschrieben finden. Der dichterische wache Traum, wo, wie im wirklichen, die Gestalten selbst erscheinen und sich geltend machen müssen, um Leben und Wahrheit zu bekommen und nicht das zu werden, was man mit dem Tadel des Gemachten und Beabsichtigten ganz billig verwirft, diese Sitzung auf dem dichterischen Dreifuss ist die einzige Gewähr einer gültigen Darstellung sowohl jedes anderen dichterischen Gebildes, als auch vorzüglich des grössten, nämlich des wahren Charakters, ohne jedoch die Entstehung eines vollendeten Kunstwerkes zu sichern, denn dazu gehört, wie an Sophokles Beispiel klar wurde, die Herausbildung eines organisch gegliederten Ganzen.

## *Der Staat.*

Bis jetzt ist nun allerdings noch unentschieden, wozu die beiden Thatsachen: die nachahmende Kunst hat als Seelenleitung nicht immer das Gute und als Darstellung niemals das Wahrhaftseiende oder die Gegenstände der Erkenntniss im Auge, ausschlagen werden, denn offenbar ist ein Doppeltes möglich, einmal in Beziehung auf das Gute die Anweisung, wie die gehörige Richtung festgehalten werden könne und müsse, und in Rücksicht auf die philosophische Wahr-

heit das Zugeständniss, diese könne von der Dichtkunst, unbeschadet ihrer Ehre, bei Seite gesetzt werden, dann aber ist auch möglich, dass die Anweisung zum Guten für verlorne Mühe und die Vernachlässigung der Wahrheit für entehrend gehalten werde. Diesen Zweifel entscheiden die ziemlich weitgesponnenen Ausführungen im Staat, und, was hier nicht verhehlt zu werden braucht, allerdings mehr für die letztere, als für die erstere Möglichkeit, wenn sie theils auf Reinigung, theils auf Beschwörung der verführerischen Nachahmungskunst ausgehen. Wenn sich übrigens die Auffassung der philosophischen Kunst im Phädros und der ihr eigenthümlichen Werkbildung nicht getäuscht hat, so darf nun wohl bei Verzeichnung und Beurtheilung der nachahmenden Kunst eine Zusammenstellung mit der wahren Kunst erwartet werden, und in der That, wer von dieser Seite in den platonischen Staat hineinkommt, dem kann er sich wohl schwerlich anders darstellen, als wie eine Lehre von der philosophischen Kunstübung, welcher als der höchsten und letzten natürlich alles Andere, sofern es dazu fähig ist, helfen und dienen muss; wiefern dabei aber die nachahmende Kunst heranzuziehn und einzuordnen sei, ist nach dem ganzen bisherigen Verlauf wohl nur mehr fürchtend als hoffend zu vermuthen. Dennoch geht unsere Bemühung hier nicht auf die eigentliche Kunstlehre, wie sie in den Büchern vom Staate vorliegt, sondern nur auf jene untergeordnete und beiläufig behandelte nachahmende Kunst; und daraus erwächst dieser Darstellung der Schönheit und Kunst bei Platon der Uebelstand, nicht die eigentlich platonische Schönheit und Kunst als Hauptgegenstand verfolgen zu dürfen. Um aber die Stellung der nachahmenden Kunst zu der wahren und höchsten begreifen zu können, muss allerdings auf die

Idee des platonischen Staates, wie sie sich unter diesem Gesichtspunkte darstellt, einigermassen eingegangen werden, und zwar wollen wir es uns nicht versagen, von der neugierigen Frage nach dem Künstler und was ihn zu einer solchen Anlage seines Werks veranlassen konnte, auszugehen.

Der philosophische Künstler beabsichtigt als solcher eine Seelenleitung[1]). „Die anderen Tugenden der Seele nun, wie man sie zu nennen pflegt, mögen wohl denen des Leibes sehr nahe liegen; denn in der Wirklichkeit früher nicht vorhanden, scheinen sie erst hernach eingebildet zu werden durch Gewöhnung und Uebung; die des Erkennens mag aber wohl vielmehr einem göttlichern angehören, wie es scheint, welches seine Kraft niemals verliert, nur aber durch Lenkung nützlich und heilbringend oder auch unnütz und verderblich wird." Allein weder auf diese höhere Tugend durch Erkenntniss, noch auf jene gemeinere, welche der Gewohnheit und richtigen Vorstellung folgt, geht die Gesellschaft, wie sie Platon eingerichtet findet, aus, vielmehr führt der grosse Haufe, gerade die ausgezeichnetsten Naturen, die sich bei ihm geltend zu machen wissen, durch Furcht und Hoffnung, durch Schmeichelei und Tadel zum Verderben, und es hat keine Noth, dass jemals sollte neben der Anleitung her, welche dieser schlimmste Sophist giebt, eine andre Richtung zur Tugend in einem Gemüth ausgebildet werden können[2]). Denn das wisse nur, versichert

---

1) *Πολ.* VII, 518. e. *Αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται.*

2) VI, 492. e. *Εὖ γὰρ χρὴ εἰδέναι, ὅ τί περ ἂν σωθῇ τε καὶ*

Sokrates, was sich noch irgend rettet und wird wie es soll bei einer solchen Verfassung der Staaten, davon kannst du, ohne sehr zu fehlen, immer sagen, ein göttliches Geschick habe es gerettet." Was aber gar zum Philosophen und zu einem, der die Tugend durch Erkenntniss hat, sich herausbildet, das thut es sicher gradezu im Gegensatz und wider Willen der jedesmaligen Staatsverfassung[1]). Daraus folgt zweierlei, zuerst, dass ein solcher Mensch, der dann eine wahrhaft schöne Erscheinung wäre, unter solchen Umständen auch durch den grössten Künstler wohl schwerlich gebildet werden könnte, denn wenn er ihn auch wirklich in der Gegend des Wahren eine Zeitlang fesselte, so würden ihn doch Verhältnisse, die nicht völlig von der Idee des Guten geleitet und nach dem Vorbilde des für den Menschen Guten angelegt wären, meistens gar bald wieder umbiegen. Das Gute für den Menschen ist nun die Gerechtigkeit sowol im Einzelnen als im Staat, und für den Staat[2]) giebt es wiederum nichts Vorzüglicheres, als dass er Männer und Frauen so trefflich als möglich besitze. Wenn wir Sokrates nun schon zugestehn, dass, um nur das Wesen der Gerechtigkeit deutlich zu erkennen, ein ganzer Staat gebaut werden dürfe, wie viel nothwendiger wird ein solcher Bau gefunden werden müssen, wenn, wie dies doch wirklich der Fall ist, es darauf ankommt, die Mittel anzugeben, wodurch die Gerechtigkeit so vollständig als möglich dargestellt werden könne; und wirklich geht Sokrates mit dieser Erlaubniss keineswegs verschwenderisch zu Werke, denn wiewol der Staat nirgends als in Reden eine

---

*γένηται οἷον δεῖ ἐν τοιαύτῃ καταστάσει πολιτειῶν, θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς.*

1) VII, 520. b.

2) V, 456. e.

Wirklichkeit hat und wohl nur im Himmel, auf der Erde jedoch sicher nicht für den Kundigen ein Muster davon anzutreffen ist[1]), dennoch sind bei weitem nicht alle seine Bürger fähig, die Gerechtigkeit auch nur annäherungsweise an sich darzustellen, ja, einen vollkommen gerechten Mann, wie man wohl in Reden einen annimmt, behauptet er durchaus nicht anfzeigen zu können[2]); die Frage ist also nur diese: Unter welchen Verhältnissen würde die philosophische Kunst, welche die Aufgabe hat, gerechte Menschen darzustellen, mit möglichster Sicherheit zur Anwendung kommen. Für die Menschen, wie sie wirklich sind, werden Verhältnisse, wie sie zu ihrer Veredlung zweckmässig scheinen, angenommen. Wenige sind auch unter den günstigsten Umständen der höheren Tugend fähig, es giebt schusterhafte, schneidermässige, so gut wie kriegerische und philosophische Naturen, in den letzten herrscht die Erkenntniss, in den kriegerischen der Muth, in den ersten das Begehrliche. Nur die muthigen und philosophischen Naturen sind einer Erziehung fähig, und da es hier einzig auf die Erziehung und dadurch auf die Darstellung der Gerechtigkeit ankommt, so werden die banausischen Einwohner des Staats ganz vernachlässigt und verschwinden völlig aus dem Gesichtskreis der Untersuchung. Die Veränderung dieser vorbildlichen Verfassung, welche die meisten schönen Menschen möglich machen würde, in solche Erscheinungen, worin immer mehr das Philosophische und Kriegerische die Herrschaft verliert und zuletzt mit der Uebermacht des Begehrlichen alle Möglichkeit der Gerechtigkeit verschwindet, die Weiber- und

1) IX, 591. e.
2) V, 472. c.

Güter-Gemeinschaft der Wächter, um durch keine Art von Eigenthum das Begehrliche in ihnen aufkommen zu lassen, ihre Absonderung als Kaste, um sie gegen allen bösen Einfluss der erwerbenden Klasse zu sichern, alles dies sind nur verschiedene Ausdrücke der Einen Ueberzeugung, es sei sehr schwierig, die Bedingungen zur Darstellung der höheren Tugend auch nur einigermassen festzuhalten. Wenn also auch die Aufgabe des Philosophen war, das Schöne in die Erscheinung, das Gute in die Sitten der Menschen, die Gerechtigkeit ins Leben einzubilden[1]), so konnte es ihm doch unmöglich zugemuthet werden, unter allen Umständen ohne Weiteres damit zu beginnen; nachdem nun aber der Staat für den Zweck gehörig eingerichtet und darauf das Bildungsfähige sowol im Ganzen als in der einzelnen Seele ausgesondert worden, nimmt die Anordnung der Erziehung ihren Anfang; und dabei kommt dann sogleich die Dichtkunst in Betracht, nämlich als Bildungsmittel. Zur Erziehung der Wächter weiss Sokrates nichts Förderlicheres, als die durch die Länge der Zeit gefundne Gymnastik und Musik, die eine für den Leib, die andere für die Seele. Mit der Musik soll der Anfang gemacht werden. Sie theilt sich in zwei Theile, wovon der eine mit Reden und Fabeln, der andere mit blossen Tönen zu thun hat, von den Reden wird zuerst gehandelt und zwar so, dass sich sogleich ergiebt, hier sei wirklich von einer sehr ernstlichen Beurtheilung der Dichter im Allgemeinen und nicht bloss von ausgesonderter Benutzung einiger für die erste Jugend passender die Rede. Die Gesichtspunkte gehen nämlich meistens von schon bekannten Ergebnissen der Philosophie aus, die Thaten der Dichtkunst werden aus ihnen beleuchtet und die

1) VI, 500. d.

Frage ist die, in wiefern sie der als nothwendig erkannten Seelenleitung der Philosophie entsprechen oder entgegen sind, anderes dagegen wird auch lediglich aus dem Wesen der in Frage stehenden Kunst hergeleitet. Gleich von vornherein heisst es[1]): „Reden giebt es doch zweierlei, wahre und falsche? — Ja. — Gebildet müssen sie werden durch beide, zuerst aber durch die falschen? — Ich verstehe nicht, sprach er, wie du das meinst. — Du verstehst nicht, sagte ich, dass wir den Kindern zuerst Mährchen erzählen? und die sind doch, um sie im Ganzen zu bezeichnen, Falsches, es ist aber auch Wahres darin.“ Die tadelnde Ausschliessung des als Unwahr Bezeichneten giebt uns gleich darauf wenigstens zum Theil das an, was das Wahre denn sei. Der Dichter nämlich ahmt doch etwas nach und bildet es ab in seiner Rede, so muss er denn auch wissen, was er abbildet und uns nicht durch völlig falsche Bilder falsche Vorstellungen von den Vorbildern erregen. Dagegen aber haben die grössten Sagen- oder Mährchen-Dichter, namentlich Homeros und Hesiodos, vielfältig gesündigt, und zwar in der Darstellung der wichtigsten Gegenstände. Sie haben von den Göttern, vom Tode, von der Unterwelt, von den Söhnen der Götter Unwahrheit und Lästerungen verbreitet. Also tadelt Sokrates zuvörderst[2]): „Wenn jemand über das

---

1) II, 377. a. *λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθὲς, ψεῦδος δ' ἕτερον; — Ναί. — Παιδευτέον δὲ ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν; — Οὐ μανθάνω, ἔφη, πῶς λέγεις. — Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγὼ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ.*

2) II, 377. e. *Ὅταν εἰκάζῃ τις κακῶς τῷ λόγῳ περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων, οἷοί εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν ἐοικότα γράφων οἷς ἂν ὅμοια βουληθῇ γράψαι. — Καὶ γὰρ, ἔφη, ὀρθῶς ἔχει τά γε τοιαῦτα μέμφεσθαι. ἀλλὰ πῶς δὴ λέγομεν, καὶ ποῖα; — Πρῶτον μὲν, ἦν δ' ἐγὼ, τὸ μέγιστον καὶ περὶ μεγίστων ψεῦδος ὁ εἰπὼν οὐ καλῶς ἐψεύ-*

Wesen der Götter und Heroen redet und sie unrichtig zeichnet, wie ein Mahler, welcher ein Bild mahlt, ohne dass es demjenigen gleicht, dem er es doch ähnlich mahlen wollte. — Gewiss, sagte er, es ist richtig, dergleichen zu tadeln. Aber wie ist das nur gemeint und wovon sprichst du? — Zuerst, sagte ich, die grösste Unwahrheit, und über die grössten Dinge hat der gewiss gar nicht löblich erdichtet, welcher gesagt hat, Uranos solle gethan haben, was Hesiodos von ihm berichtet und dann Kronos so Rache an ihm genommen."

Alle übrigen unwürdigen Vorstellungen von der Gottheit werden ebenfalls mit gebührendem Tadel zurückgewiesen und bei der Gelegenheit nicht versäumt zweckmässige Lehren und Berichtigungen einzubringen. Die wichtigste, welche im Grunde alle übrigen überflüssig macht, ist die, Gott sei wesentlich gut, also auch nur Ursache des Guten (nicht auch des Bösen) und auch so darzustellen [1]). „Gott, weil er ja gut ist, kann nicht an allem Ursache sein, wie man insgemein sagt, sondern nur von wenigem ist er den Menschen Ursache, an dem meisten aber unschuldig. Denn es giebt weit weniger Gutes als Böses bei uns. Das Gute nun darf man auf keine andre Ursache zurückführen, aber von dem Bösen muss man sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott." Gott ist vielmehr eben so wie des Guten, auch aller Erkenntniss und Wahrheit und des Wahrhaftseienden Ursa-

---

σατο, ὡς Οὐρανός τε εἰργάσατο ἅ φησι δρᾶσαι αὐτὸν Ἡσίοδος, ὅ τε αὖ Κρόνος ὡς ἐτιμωρήσατο αὐτόν.

1) II, 379. c. d. Οὐδ᾽ ἄρα, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλ᾽ ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τἀγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν. καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ᾽ ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια ἀλλ᾽ οὐ τὸν θεόν.



che, als solche wird unten [1]) das **Gute selbst** beschrieben: also wäre Gott die Idee des Guten selbst, welche unter allem wahrhaft Seienden die höchste und glänzendste ist." Dieses Gute selbst wird dann auch eine überschwengliche Schönheit genannt[2]), und es versteht sich nun, wie über alle unsittlichen Darstellungen der Götter zu urtheilen ist[3]); „denn wir können doch nicht sagen, dass Gott an irgend einer Schönheit und Tugend Mangel leide." Aber auch die Heroen als Söhne der Götter dürfen nicht unwürdig dargestellt werden; wie es aber geschehen sei, wird an Achilleus Beispiel dargethan.

Eben so treten die Dichter der Lehre, dass der Tod kein Uebel und die Unterwelt nicht furchtbar sei, also der Tapferkeit und dem Todesmuth mit ihren Schilderungen hemmend entgegen[4]). „Dieses und alles dergleichen wollen wir mit Homers und der übrigen Dichter Erlaubniss ausstreichen, nicht als ob es nicht dichterisch wäre und dem Volke angenehm zu hören, sondern weil es, je dichterischer, um desto weniger gehört werden darf von Knaben und Männern, welche frei gesinnt sein und die Knechtschaft mehr scheuen sollen als den Tod."

Alle diese getadelten Darstellungen sind **unwahre Abbilder** dessen, was sie abbilden wollen und vorzüglich deswegen der richtigen Seelenverfassung derer, die sie aufnehmen, schädlich; darum

---

1) VI, 509. a. b. c.

2) VI, 509. a.

3) II, 381. b. *οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι.*

4) III, 387. a. *Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα παραιτησόμεθα Ὅμηρόν τε καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς μὴ χαλεπαίνειν ἐὰν διαγράφωμεν, οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν, ἀλλ᾽ ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσούτῳ ἧττον ἀκουστέον παισὶ καὶ ἀνδράσιν, οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι, δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους.*



brauchte in Rücksicht auf sie auch nur die Forderung gestellt zu werden, die Dichter sollten doch dasjenige richtig abbilden, was sie aus diesem Gebiet zu ihrem Gegenstande machten. Anders ist es schon mit den Darstellungen der Menschen, wovon erst nach der Abhandlung der Gerechtigkeit im zehnten Buche die Rede sein konnte, um zuerst zu zeigen, dass es ebenfalls eine unrichtige Zeichnung sei, wenn Gerechte als unglücklich und Ungerechte als glücklich vorgestellt würden; dann aber findet sich sogleich ein bedeutender Unterschied, da es ja ohne Zweifel verkehrte Menschen genug giebt, die völlig richtig nachgebildet werden können. Ja, es wird sogar für den Dichter nothwendig werden, vorzüglich solche zu schildern, denn da er handelnde Menschen nachbildet, so werden diese nothwendig immer entweder in Freude oder in Trauer sein und bei Unfällen lange Klagelieder anstimmen [1]). „Was aber zu schmerzlichen Erinnerungen und Klagen hinzieht und nicht genug davon haben kann, wollen wir nicht sagen, das sei unvernünftig und träge und der Feigheit befreundet? — Das werden wir freilich sagen. — Für dieses Unwillige nun giebt es gar viel und mancherlei Nachahmungen, aber die vernünftige und ruhige Gemüthsverfassung, welche ziemlich immer sich selbst gleich bleibt,

---

1) X, 604. e. *Τὸ δὲ πρὸς τὰς ἀναμνήσεις τε τοῦ πάθους καὶ πρὸς τοὺς ὀδυρμοὺς ἄγον καὶ ἀπλήστως ἔχον αὐτῶν ἆρ᾽ οὐκ ἀλόγιστόν τε φήσομεν εἶναι καὶ ἀργὸν καὶ δειλίας φίλον; — Φήσομεν μὲν οὖν. — Οὐκοῦν τὸ μὲν πολλὴν μίμησιν καὶ ποικίλην ἔχει, τὸ ἀγανακτητικόν· τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, παραπλήσιον ὂν ἀεὶ αὐτὸ αὑτῷ, οὔτε ῥᾴδιον μιμήσασθαι οὔτε μιμούμενον εὐπετὲς καταμαθεῖν, ἄλλως τε καὶ πανηγύρει καὶ παντοδαποῖς ἀνθρώποις εἰς θέατρα ξυλλεγομένοις. ἀλλοτρίου γὰρ πάθους ἡ μίμησις αὐτοῖς γίγνεται. — Παντάπασι μὲν οὖν. — Ὁ δὴ μιμητικὸς ποιητὴς δῆλον ὅτι οὐ πρὸς τὸ τοιοῦτον τῆς ψυχῆς πέφυκέ γε, καὶ ἡ σοφία αὐτοῦ τούτῳ ἀρέσκειν πέπηγεν, εἰ μέλλει εὐδοκιμήσειν ἐν τοῖς πολλοῖς· ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀγανακτητικόν τε καὶ ποικίλον ἦθος διὰ τὸ εὐμίμητον εἶναι.*

ist weder leicht nachzuahmen, noch in der Nachbildung leicht zu verstehen, zumal für eine grosse Versammlung und die verschiedenartigsten Menschen, wie sie sich vor den Schaubühnen zusammenfinden. Denn es ist eine Nachbildung eines ihnen fremden Zustandes. — Allerdings freilich. — Offenbar also, dass der nachbildende Dichter nicht für dieses in der Seele geartet ist, und seine Kunst sich nicht daran hängen darf, diesem zu gefallen, wenn er Ruhm haben will bei der Menge, sondern sich vielmehr für die gereizte und wechselreiche Gemüthsstimmung eignet, weil diese leicht nachzubilden ist."

Den eigentlich darstellungswürdigen Menschen, den wahrhaft Weisen und Gerechten, erhaben über jede Leidenschaft und jedes Unglück, dessen ganzes Leben ein fortgesetztes Sterbenwollen ist, jenen idealen Sokrates, wie er im Gastmahl und im Phädon recht eigentlich zum unerreichbaren Muster für alle Zeiten ist aufgestellt und gefeiert worden — diese Gemüthsart kann die Dichtkunst nicht zum Gegenstande ihrer Nachbildung nehmen, weil sie gar wenig und bei Wenigen Eindruck machen würde, vielmehr muss sie sich immer in der ansprechenden Wirklichkeit der Erscheinung und bei der grössten Leidenschaft am liebsten aufhalten. Nun ist aber nach Platons innigster Ueberzeugung der ganze Kreis, in dem eine Tragödie namentlich möglich und jedes Leben, das von Leidenschaft bewegt wird, sehr im Argen und in einer beklagenswerthen Beschränktheit unter der Herrschaft völlig verwirrter Begriffe über die wichtigsten Angelegenheiten des Menschen, mithin jede Theilnahme, welche dafür erregt wird, eine verkehrte, ja eine verderbliche[1]), „denn sie richtet in der

1) X, 605. c. *Τὸν μιμητικὸν ποιητὴν φήσομεν κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἑκάστου τῇ ψυχῇ ἐμποιεῖν, τῷ ἀνοήτῳ αὐτῆς χαριζόμενον.*

Seele eine schlechte Verfassung auf, indem sie das Unvernünftige in ihr zur Herrschaft bringt." Und so sind denn die Dichter in der Darstellung der Menschen zu dem traurigen Loose verdammt, den vollkommnen Menschen nicht darstellen zu können, mit der Darstellung des unvollkommenen aber nichts Gutes zu stiften. Missverständniss scheint es jedoch zu sein, wenn man meint, Platon verwerfe allen Gebrauch verkehrter Erscheinungen, da ohne Zweifel bei der Darstellung des tragischen Menschen zum Beispiel an seine Erscheinung vermittelst des ganzen Gedichts und also auch vermittelst aller Nebenpersonen gedacht wird, bei ihm selbst aber zuletzt wieder an nichts anderes als an das Tragische in ihm, eben so wie zur Darstellung des Sokrates, da wo es auf dieselbe ganz und gar ankommt, nämlich im Gastmahl und im Phädon zuerst eine Menge abweichender Nebenpersonen und allerlei Zurüstungen nöthig sind, dann aber auch er selbst wiederum nur ein anderes darstellt. Zur Darstellung nun eines wahren Menschen durch verkehrte, eben so wie zur Ermittelung der Wahrheit durch Ueberführung der Irrenden lässt Platon ohne Zweifel Raum; denn er verwirft nur die Darstellung des Verkehrten, welche weiter nichts sein will, als eben eine gefällige Aufzeigung eines solchen, wie denn das gewiss die richtige Auffassung der dichterischen Absicht ist, dass sie nichts anderes wolle, als eben die Darstellung, freilich eines geistig Bedeutenden und auch wohl bisweilen eines Wahren durch ein Unwahres. Diesen letzten Schritt des Urtheils hat indessen Platon nicht gethan, obgleich seine Werke allen denen, die mit solcher mittelbaren Darstellung sich befassen wollen, höchlich als Muster angerühmt werden können.

So steht es mit der Darstellung der Götter, He-

roen und Menschen, überall schlägt die Dichtkunst über die Schnur, welche die Philosophie gezogen haben will, und doch ist die grösste Anklage noch nicht vorgebracht, nämlich, dass sie auch die Wohlgesinnten, mit wenigen Ausnahmen, zu verderben im Stande ist. Der eine Dichter reisst uns hin zur Anerkennung einer Tragödie, er verwickelt uns trotz unseres philosophischen Bewusstseins über die Nichtigkeit einer solchen Anerkennung in alle Irrthümer der tragischen Lebensansicht, ein anderer bringt uns zum Belachen seiner Possen und erweckt in uns den Kitzel, selbst Possen zu reissen, ein dritter erregt gar den Geschlechtstrieb und allerhand andere Begierden[1]) — kurz, je mächtiger die Dichter sind, je mehr sie auch den Wissenden mit ihrem Sirenengesange hinzureissen vermögen, um so gefährlicher muss man sie finden unter der Voraussetzung, dass die Resultate dieser Philosophie ins Leben eingebildet werden sollen und wenn die Frage die ist, unter welchen Umständen ist die ausgedehnteste und vollendetste Darstellung der Gerechtigkeit möglich. Daher kommt es denn zu folgendem Schluss[2]):

„Also, sagte ich, o Glaukon, wenn du Lobredner des Homeros antriffst, welche behaupten, dieser

1) X, 605. c. 606.

2) X, 606. e. 607. a. *Οὐκοῦν, εἶπον, ὦ Γλαύκων, ὅταν Ὁμήρου ἐπαινέταις ἐντύχῃς, λέγουσιν ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητὴς καὶ πρὸς διοίκησίν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄξιον ἀναλαβόντι μανθάνειν τε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὑτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν, φιλεῖν μὲν χρὴ καὶ ἀσπάζεσθαι ὡς ὄντας βελτίστους εἰς ὅσον δύνανται, καὶ ξυγχωρεῖν Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγῳδοποιῶν, εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν· εἰ δὲ τὴν ἡδυσμένην μοῦσαν παραδέξει ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεσιν, ἡδονή σοι καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσετον ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῇ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου.*

Dichter habe Hellas gebildet, und bei der Anordnung und Bildung alles Menschlichen müsse man ihn zur Hand nehmen, um von ihm zu lernen und das ganze eigene Leben nach diesem Dichter einrichten und durchführen, so mögest du es dir gefallen lassen und mit ihnen, da sie so gut sind, wie sie nur immer sein können, vorlieb nehmen, auch ihnen zugeben, Homeros sei der dichterischste und erste aller Tragödiendichter, doch aber wissen, dass in den Staat nur der Theil von der Dichtkunst aufzunehmen ist, der Gesänge an die Götter und Loblieder auf treffliche Männer hervorbringt. Wirst du aber die süssliche Muse aufnehmen, dichte sie nun Gesänge oder Erzählungen, so werden dir Lust und Unlust im Staate das Regiment führen statt des Gesetzes und der jedesmal in der Gemeine für das Beste gehaltenen vernünftigen Gedanken."

Dies alles ist gesagt wegen des tiefliegenden, genugsam hervorgehobenen Widerstreites der Philosophie und der Dichtkunst, und unter der Annahme der günstigsten Verhältnisse für die Verwirklichung der nothwendigen Forderungen des Freundes der Weisheit; will man aber von diesem schönen, nie eintreffenden Traum der günstigsten Verhältnisse ablassen und eben nur in den wirklichen sich so viel als möglich zu vertheidigen suchen [1]), „so hüte sich wenigstens vor der Dichtkunst und ihrer Verführung sorgfältig jeder, der wahrhaft Sorge trägt um seine eigne innere Verfassung, und bemühe sich nicht um die der Lust dienende Dichtung und Nachbildnerei, als ob sie die Wahrheit träfe und irgend eine ernste Richtung verfolge."

1) X, 608. a. *οὐ σπουδαστέον ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ποιήσει ὡς ἀληθείας τε ἁπτομένῃ καὶ σπουδαίᾳ ἀλλ' εὐλαβητέον αὐτὴν τῷ ἀκροωμένῳ, περὶ τῆς ἐν αὐτῷ πολιτείας δεδιότι.*

Dieses Urtheil über die Dichtkunst, welches uns aus der platonischen Philosophie heraus nothwendig schien und darum eben so wenig zu verachten sein wird, als diese Philosophie selbst, musste bei Platon selbst natürlich das letzte sein, da es ihm lediglich auf die Philosophie ankam; wir hingegen lassen diejenige Kritik der Dichtung und der übrigen nachahmenden Kunst, welche mehr von dem Gesichtspunkt ihrer eigenen Aufgabe ausgeht, also das Wesen der Nachahmung im Allgemeinen und das Wesen der dramatischen, der musikalischen, der mahlerischen Nachahmung insbesondere betrifft, geflissentlich bis zuletzt, weil es sich hier vorzüglich um diese Kunst handelt.

Eine beiläufige Bestimmung der Dichtkunst im Gastmahl, welche sich wohl auf eine gründlichere Ausführung des Sophisten stützt, kann nun füglich den Anfang, der Staat und die Gesetze dagegen wiederum den Schluss machen.

## *Das Gastmahl.*

Diotima sagt[1]: „Du weisst doch, es giebt vielerlei Dichter. Denn jede Hervorbringung eines noch nicht Seienden, welches irgend wie ins Sein gebracht werden soll, ist Dichtung. Daher sind auch die Hervorbringungen aller Künste Dichtungen und

---

1) p. 205. b. *Οἶσθ' ὅτι ποίησίς ἐστί τι πολύ. ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί. — Ἀληθῆ λέγεις. — Ἀλλ' ὅμως, ἦ δ' ἥ, οἶσθ' ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταὶ ἀλλ' ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα, ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἓν μόριον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῷ τοῦ ὅλου ὀνόματι προσαγορεύεται· ποίησις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόριον τῆς ποιήσεως ποιηταί.*



die Meister darin sämmtlich Dichter. — Du hast Recht. — Und doch weisst du schon, dass sie nicht Dichter genannt werden, sondern jeder hat seinen eignen Namen, und von der gesammten Dichtkunst wird nur ein Theil ausgesondert, der es mit der Tonkunst und den Sylbenmassen zu thun hat, und dieser mit dem Namen des Ganzen benannt. Denn dies allein heisst Dichtung, und die diesen Theil der Dichtung inne haben, Dichter.“ In

*dem Sophisten*

findet sich zuerst bei Anwendung der halb scherzhaften Begriffsspaltungen auf die Kunst dieselbe Bestimmung, nämlich[1]) Alles was sich auf das Zusammengefügte und Gestaltete bezieht und die nachahmende Kunst dazu, das könnte man mit einem Wort hervorbringende Kunst nennen, weil es doch immer etwas was vorher nicht war, hernach zum Dasein bringt; dann[2]) wird eine weitere Theilung vorgenommen und die hervorbringende Kunst zuerst in menschliche und göttliche, und darauf jede von diesen wieder in zwei Theile gespalten, nämlich da ja die nachbildende Kunst[3]) nur eine Hervorbringung von Bildern, keineswegs von Dingen selbst ist, in eigentlich hervorbringende und in nachbildende. Die Ausführung ist diese[4]): „Wir und die andern Thiere

---

1) p. 219. b. *Πᾶν ὅπερ ἂν μὴ πρότερόν τις ὂν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγῃ, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγώμενον ποιεῖσθαί πού φαμεν.*

2) p. 265.

3) p. 265. a. *ἡ γάρ που μίμησις ποίησίς τίς ἐστιν, εἰδώλων μέντοι φαμέν, ἀλλ᾽ οὐκ αὐτῶν ἑκάστων.*

4) p. 266. b. *Ἡμεῖς μὲν που καὶ τἆλλα ζῶα καὶ ἐξ ὧν τὰ πεφυκότ᾽ ἐστὶ, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τούτων ἀδελφὰ, θεοῦ γεννήματα*

und woraus alles wachsende besteht, Feuer und Wasser und was hierher gehört, sind, wie wir wissen, insgesammt Erzeugnisse Gottes und jedes das Hervorgebrachte selbst. Oder wie? — Nicht anders. — Jegliches von diesen nun begleiten Bilder, welche nicht die Sache selbst, aber doch durch göttliche Veranstaltung entstanden sind. — Was für welche? — Die in den Träumen und auch bei Tage, was wir natürlichen Schein nennen, wie der Schatten, wenn in die Helle Finsterniss eintritt, oder wenn doppeltes Licht, eignes und fremdes, bei glänzenden und glatten Dingen zusammenkommt und ein Bild hervorbringt, welches eine dem gewöhnlichen Anblick gegenüberste-

---

πάντα ἴσμεν αὐτὰ ἀπειργασμένα ἕκαστα. ἢ πῶς; — Οὕτως. — Τούτων δέ γε ἑκάστων εἴδωλα, ἀλλ' οὐκ αὐτά, παρέπεται, δαιμονίᾳ καὶ ταῦτα μηχανῇ γεγονότα. — Ποῖα; — Τά τε ἐν τοῖς ὕπνοις καὶ ὅσα μεθ' ἡμέραν φαντάσματα αὐτοφυῆ λέγεται, σκιὰ μὲν ὅταν ἐν τῷ πυρὶ σκότος ἐγγίγνηται, διπλοῦν δὲ ἡνίκ' ἂν φῶς οἰκεῖόν τε καὶ ἀλλότριον περὶ τὰ λαμπρὰ καὶ λεῖα εἰς ἓν συνελθὸν τῆς ἔμπροσθεν εἰωθυίας ὄψεως ἐναντίον αἴσθησιν παρέχον εἶδος ἀπεργάζηται. — Δύο γὰρ οὖν ἐστὶ ταῦτα θείας ἔργα ποιήσεως, αὐτό τε καὶ τὸ παρακολουθοῦν εἴδωλον ἑκάστῳ. — Τί δὲ τὴν ἡμετέραν τέχνην, ἆρ' οὐκ αὐτὴν μὲν οἰκίαν οἰκοδομικῇ φήσομεν ποιεῖν, γραφικῇ δέ τιν' ἑτέραν, οἷον ὄναρ ἀνθρώπινον ἐγρηγορόσιν ἀπειργασμένην; — Πάνυ μὲν οὖν. — Οὐκοῦν καὶ τἆλλα οὕτω κατὰ δύο διττὰ ἔργα τῆς ἡμετέρας αὖ ποιητικῆς πράξεως, τὸ μὲν αὐτό, φαμέν, αὐτουργικῇ, τὸ δὲ εἴδωλον εἰδωλοποιικῇ. — Τῆς τοίνυν εἰδωλουργικῆς ἀναμνησθῶμεν, ὅτι τὸ μὲν εἰκαστικόν, τὸ δὲ φανταστικὸν ἔμελλεν εἶναι γένος, εἰ τὸ ψεῦδος ὄντως ὂν ψεῦδος καὶ τῶν ὄντων ἕν τι φανείη πεφυκός. — Ἦν γὰρ οὖν. — Οὐκοῦν ἐφάνη τε καὶ διὰ ταῦτα δὴ καταριθμήσομεν αὐτὼ νῦν ἀναμφισβητήτως εἴδη δύο; — Ναί. — Τὸ τοίνυν φανταστικὸν αὖθις διορίζωμεν δίχα; — Πῇ; — Τὸ μὲν δι' ὀργάνων γιγνόμενον, τὸ δὲ αὐτοῦ παρέχοντος ἑαυτὸν ὄργανον τοῦ ποιοῦντος τὸ φάντασμα. — Πῶς φῄς; — Ὅταν, οἶμαι, τὸ σὸν σχῆμά τις τῷ ἑαυτοῦ χρώμενος σώματι προσόμοιον ἢ φωνὴν φωνῇ φαίνεσθαι ποιῇ, μίμησις τοῦτο τῆς φανταστικῆς μάλιστα κέκληταί που. — Ναί. — Μιμητικὸν δὴ τοῦτο αὐτῆς προσειπόντες ἀπονειμώμεθα· τὸ δ' ἄλλο πᾶν ἀφῶμεν μαλακισθέντες καὶ παρέντες ἑτέρῳ συναγαγεῖν τε εἰς ἓν καὶ πρέπουσαν ἐπωνυμίαν ἀποδοῦναί τιν' αὐτῷ.

hende Erscheinung giebt [1]). — Das sind also die zweierlei Werke göttlicher Hervorbringung, die Sache selbst und das eine jede begleitende Bild. — Und werden wir von unsrer Kunst sagen, dass sie das Haus selbst durch die Baukunst hervorbringt, durch die Zeichenknnst aber noch ein anderes, gleichsam als einen menschlichen Traum für Wachende verfertigtes? — Ganz gewiss. — Und so werden wir auch im Uebrigen zweierlei Werke unserer hervorbringenden Kunst unterscheiden, zuerst die Sache selbst durch die eigentlich hervorbringende, dann das Bild durch die nachbildende."

Den Sophisten zur Schur geht nun an dieser nachbildenden menschlichen Kunst noch ein abermaliger und dritter Schritt vor sich, um ihm doch ja den unwahrsten Ort, den es nur giebt, anzuweisen, in folgender Rede: „Von der bildnerischen Kunst nun wollen wir uns erinnern, dass eine Art sich mit den Ebenbildern, die andere mit den Trugbildern beschäftigen sollte, wenn nämlich das Falsche, welches doch in Wahrheit falsch ist, als ein zum Seienden von Natur gehöriges sich darstellte. — So war es. — Nun ist es uns aber deutlich geworden; weshalb wir denn jetzt ohne Streit jene zwei Arten aufzählen. — Ja. — In der trugbildnerischen machen wir wiederum zwei Abtheilungen. — Wie so? — In der einen bedient man sich anderer Werkzeuge, in der andern giebt sich, wer das Trugbild macht, selbst zum Werkzeuge her. — Wie meinst du das? — Wenn jemand, mein' ich, seines eignen Leibes sich bedient, um deine Gestalt oder deine Stimme mittelst der seinigen ganz ähnlich erscheinen zu lassen, so heisst dieser Theil der Trugbildnerei gewöhnlich die Nachahmung. — Ja. —

1) Πολ. VI, 509. c. 510. a.

Als nachahmende Kunst wollen wir also diesen Theil derselben bestimmen, das übrige aber übergehen wir, um es uns bequem zu machen, und überlassen einem Andern, es in Eins zusammenzufassen und ihm einen schicklichen Namen beizulegen."

Bei einer nochmaligen Theilung ergiebt sich, dass diese Nachahmung doch die eines Wissenden sei, denn niemand könne jedwedes Gestalt und Stimme nachahmen, ohne sie zu kennen, dagegen gäbe es aber noch eine völlige Dünkelnachahmung, die zum Beispiel die Gestalt der Tugend und Gerechtigkeit gar nicht kennte und sie dennoch aufs Gerathewohl nachäffte. Mit diesen Theilungen ist es indessen, wie leicht zu erkennen, nicht grade aufs allergenaueste zugegangen, denn gleich die Werke Gottes, welche hier genannt worden, sind ja bekanntlich so wenig seine eigentlichen und ersten, dass ihnen nur zugestanden werden kann, Abbilder des Wahrhaftseienden, der Ideen zu sein; dies wird hier aber verschwiegen, wahrscheinlich um die Uebereinstimmung der Theile nicht zu stören; dann, da die Untersuchung auf den Sophisten ausgeht, welcher im allerunwahrsten Winkel des Unwahren verborgen ist, muss gleich alles mehr Würde annehmen, was der Wahrheit näher steht und mehr Unglimpf erfahren, was mehr in den Schein spielt, daher es vollkommen das Ansehn hat, Platon achte die Abbildekunst höher als die Bildekunst, obgleich er doch täglich Gelegenheit haben musste, die göttlichen Werke der letzten mit den ganz untergeordneten der ersten zu vergleichen, da ja gleich alle Götter nicht abgebildet, sondern nur gebildet werden können. Indessen hat man diesen Anschein, der noch durch andere ähnliche Aeusserungen verstärkt wird, meist ganz ernsthaft für baare Wahrheit genommen und behauptet, Platon meine nun mit der nachahmenden Kunst nichts

als eine Kopirkunst, grade als wenn aus unserer Stelle hervorginge, die menschliche Nachahmung ahme auch nur menschliche Werke nach, weil im Grunde nicht gesagt ist, dass man so gut einen Stein, als ein Haus zeichnen könne. Es wird jedoch nichts dagegen sein, getrost anzunehmen, dass Platon dies sehr wohl gewusst; und wenn er nun auch wusste, dass man Götter bilden könne, wird es da nicht eben so gerathen sein, vorläufig wenigstens zu vermuthen, er werde auch wohl anerkannt haben, dass es Bildungen gäbe, die treffend wären, ohne ihres Gleichen auf Erden zu haben? — Es ist also mit der Verherrlichung der ebenbildnerischen Kunst vor der Hand wenig zu machen, denn jenes Treffende, welches Bildungen ohne sichtbares Vorbild haben, soll hier offenbar nicht gepriesen werden, sondern die blosse grössere Aehnlichkeit des Abbildes gegen die nur andeutende des Trugbildes. Wenn nun die Stelle das nicht lehrt, was sie auf den ersten Anblick zu lehren scheinen muss, so fragt sich, was sie wirklich lehrt. „Eins, und zwar nicht unwichtig ist, dass die ganze nachahmende Kunst schöpferisch ist, indem sie Bilder, die noch nicht da waren, hervorbringt, und zwar Bilder des Erscheinenden, sie mögen übrigens ausdrücken was sie wollen; und sollten es auch die nie erscheinenden Götter selbst sein, deren Darstellung zum Beispiel, wenn sie nur wahr sei, die obige aus dem Staat angeführte Beurtheilung nicht als widersinnig bezeichnet. Dies wäre der weiteste Begriff der Nachahmung, worunter Platon, wie schon oben gezeigt ist, alle Kunstthätigkeit, was wir so nennen, zusammengefasst; sonst scheint man vorzugsweise die dramatische Darstellung Nachahmung genannt zu haben, eine Dichtungsart, der Platon aus

den oben klar gewordenen Gründen nicht sehr gewogen ist, weswegen sie denn auch hier geflissentlich als Vertreterin der Trugbildnerei aufgeführt wird.

## *Der Staat.*

In derselben Weise, wie Platon hier das Verfahren des Sophisten als trügerisch bezeichnet und darum aller möglichen Verunglimpfung preisgiebt, sucht er im zehnten Buch des Staates der Nachahmung im weitesten Sinne den Ort anzuweisen, welcher ihr im Verhältniss zu der Bemühung des Philosophen um die Wahrheit gebührt. Offenbar kommt es hier wie dort auf die Wahrheit, aber zugleich auch auf die Zurücktreibung weitgreifender Anmassung an, so dass die Rede zuerst zeigt, wie die Sache, streng genommen, behandelt werden könnte und mit Rücksicht auf die Voraussetzung der günstigsten Verhältnisse für die Verwirklichung der Philosophie behandelt werden müsste, und erst später in der anerkannten ungünstigeren Wirklichkeit, auch mit einem mildern Urtheil die nachahmende Kunst gewähren lässt [1]).

---

1) X, 595. e. *Μίμησιν ὅλως ἔχοις ἄν μοι εἰπεῖν ὅ τι ποτ᾽ ἐστιν; οὐδὲ γάρ τοι αὐτὸς πάνυ τι ξυννοῶ τί βούλεται εἶναι. — Ἦ που ἄρ᾽, ἔφη, ἐγὼ ξυννοήσω; — Οὐδέν γε, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἄτοπον, ἐπεὶ πολλά τοι ὀξύτερον βλεπόντων ἀμβλύτερον ὁρῶντες πρότεροι εἶδον. — Ἔστιν, ἔφη, οὕτως· ἀλλὰ σοῦ παρόντος οὐδ᾽ ἂν προθυμηθῆναι οἷός τε εἴην εἰπεῖν εἴ τί μοι καταφαίνεται, ἀλλ᾽ αὐτὸς ὅρα. Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. ἢ οὐ μανθάνεις; — Μανθάνω. — Θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅ τι βούλει τῶν πολλῶν. οἷον, εἰ θέλεις, πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι. — Πῶς δ᾽ οὔ; — Ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης. — Ναί. — Οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν ὅτι ὁ δημιουργὸς ἑκατέρου τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ ὁ μὲν τὰς κλίνας, ὁ δὲ τὰς τραπέζας, αἷς ἡμεῖς χρώμεθα, καὶ τἆλλα κατὰ ταὐτά; οὐ γάρ που τήν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν· πῶς γάρ; — Οὐδαμῶς. — Ἀλλ᾽*

„**Was Nachahmung überhaupt ist**, weisst du mir das wohl zu sagen? denn ich selbst sehe es noch nicht recht, was sie sein will. — Und, sagte er, da soll ich es wohl sehen? — Das wäre ja, sprach ich, gar nichts Sonderbares, denn schon oft haben Stumpfsichtige etwas eher gesehen als Scharfsichtigere. — Das ist wohl richtig, sagte er; aber in deiner Gegenwart könnte ich nicht einmal das Herz fassen, zu sa-

---

δρα δὴ καὶ τόνδε τίνα καλεῖς τὸν δημιουργόν. — Τὸν ποῖον; — Ὃς πάντα ποιεῖ ὅσα περ εἷς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν. — Δεινόν τινα λέγεις καὶ θαυμαστὸν ἄνδρα. — Οὔπω γε, ἀλλὰ τάχα μᾶλλον φήσεις. ὁ αὐτὸς γὰρ οὗτος χειροτέχνης οὐ μόνον πάντα οἷός τε σκεύη ποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἅπαντα ποιεῖ καὶ ζῶα πάντα ἐργάζεται, τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτὸν, καὶ πρὸς τούτοις γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ θεοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν Ἅιδου ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἐργάζεται. — Πάνυ θαυμαστόν, ἔφη, λέγεις σοφιστήν. — Ἀπιστεῖς; ἦν δ' ἐγώ. καί μοι εἰπὲ, τὸ παράπαν οὐκ ἄν σοι δοκεῖ εἶναι τοιοῦτος δημιουργός, ἢ τινὶ μὲν τρόπῳ γενέσθαι ἂν τούτων ἁπάντων ποιητής, τινὶ δὲ οὐκ ἄν; ἢ οὐκ αἰσθάνει ὅτι κἂν αὐτὸς οἷός τε εἴης πάντα ταῦτα ποιῆσαι τρόπῳ γέ τινι; — Καὶ τίς, ἔφη, ὁ τρόπος οὗτος; — Οὐ χαλεπὸς, ἦν δ' ἐγὼ, ἀλλὰ πολλαχῇ καὶ ταχὺ δημιουργούμενος· — τάχιστα δέ που, εἰ θέλεις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῇ, ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτόν τε καὶ τἆλλα ζῶα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νῦν δὴ ἐλέγετο. — Ναὶ, ἔφη, φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ. — Καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, καὶ εἰς δέον ἔρχει τῷ λόγῳ. τῶν τοιούτων γὰρ, οἶμαι, δημιουργῶν καὶ ὁ ζωγράφος ἐστίν. ἢ γάρ; — Πῶς γὰρ οὔ; — Ἀλλὰ φήσεις οὐκ ἀληθῆ, οἶμαι, αὐτὸν ποιεῖν ἃ ποιεῖ. καίτοι τρόπῳ γέ τινι καὶ ὁ ζωγράφος κλίνην ποιεῖ. ἢ οὔ; — Ναὶ, ἔφη, φαινομένην γε καὶ οὗτος. — Τί δὲ ὁ κλινοποιός, οὐκ ἄρτι μέντοι ἔλεγες ὅτι οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ ὃ δή φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά; — Ἔλεγον γάρ. — Οὐκοῦν εἰ μὴ ὃ ἔστι ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὂν ποιοῖ. ἀλλά τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ; τελέως δὲ εἶναι ὂν τὸ τοῦ κλινουργοῦ ἔργον ἢ ἄλλου τινὸς χειροτέχνου εἴ τις φαίη, κινδυνεύει οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγειν; — Οὔκουν, ἔφη, ὥς γ' ἂν δόξειε τοῖς περὶ τοὺς τοιούσδε λόγους διατρίβουσιν. — Μηδὲν ἄρα θαυμάζωμεν εἰ καὶ τοῦτο ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὂν πρὸς ἀλήθειαν; — Μὴ γάρ. — Βούλει οὖν, ἔφην, ἐπ' αὐτῶν τούτων ζητήσωμεν τὴν μιμητὴν τοῦτον τίς ποτ' ἐστίν; — Εἰ βούλει, ἔφη. — Οὐκοῦν τριτταί τινες κλῖναι αὗται γίγνονται, μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίνα ἄλλον; — Οὐδένα, οἶμαι. — Μία

gen, was mir einfiele; also sieh du nur selbst zu. — Willst du also, dass wir die Betrachtung hiebei anfangen nach der gewohnten Weise? Nämlich Einen Begriff pflegen wir doch jedesmal aufzustellen für jegliches Viele, dem wir denselben Namen beilegen. Oder verstehst du mich nicht? — Wohl verstehe ich. — Nehmen wir also, was du willst von solchem Vielen! Wie, wenn es dir recht ist, giebt es doch viele Bänke und Tische? — Wie sollt' es nicht? — Aber Begriffe giebt es doch nur zwei für diese Geräthe, der eine ist die Bank, der andere der Tisch. — Ja. — Und pflegen wir nicht zu sagen, dass die Verfertiger jedes dieser Geräthe auf den Begriff sehen und so der eine die Bänke, der andere die Tische macht, deren wir uns bedienen, und eben so alles Andere? Denn den Begriff selbst verfertigt doch keiner von diesen Meistern; wie ginge das? — Durchaus nicht. — Aber sieh einmal zu, kennst du auch

---

*δέ γε ἦν ὁ τέκτων. — Ναὶ, ἔφη. — Μία δὲ ἣν ὁ ζωγράφος. ἢ γάρ; — Ἔστω. — Ζωγράφος δὴ, κλινοποιὸς, θεὸς, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἴδεσιν κλινῶν. — Ναὶ τρεῖς. — Ὁ μὲν δὴ θεὸς, εἴτε οὐκ ἐβούλετο εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησε μίαν μόνην αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστι κλίνη. δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν. — Πῶς δή; ἔφη. — Ὅτι, ἦν δ' ἐγὼ, εἰ δύο μόνας ποιήσειε, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη ἧς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφότεραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὃ ἔστι κλίνη ἐκείνη, ἀλλ' οὐχ αἱ δύο. — Ὀρθῶς, ἔφη. — Ταῦτα δὴ, οἶμαι, εἰδὼς ὁ θεὸς, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητὴς ὄντως οὔσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν. — Ἔοικεν. — Βούλει οὖν τοῦτον μὲν φυτουργὸν τούτου προσαγορεύωμεν, ἤ τι τοιοῦτον; — Δίκαιον γοῦν, ἔφη, ἐπειδήπερ φύσει γε καὶ τοῦτο καὶ τἄλλα πάντα πεποίηκε. — Τί δέ; τὸν τέκτονα ἆρ' οὐ δημιουργὸν κλίνης; — Ναί. — Ἦ καὶ τὸν ζωγράφον δημιουργὸν καὶ ποιητὴν τοῦ τοιούτου; — Οὐδαμῶς. — Ἀλλὰ τί αὐτὸν κλίνης φήσεις εἶναι; — Τοῦτο, ἦ δ' ὅς, ἔμοιγε δοκεῖ μετριώτατ' ἂν προσαγορεύεσθαι, μιμητὴς οὗ ἐκεῖνοι δημιουργοί. — Εἶεν, ἦν δ' ἐγὼ, τὸν τοῦ τρίτου ἄρα γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως*

**noch folgenden Meister? — Welchen? — Der Alles macht, was jeder von diesen Handwerkern. — Das ist ja ein ausserordentlicher und wundervoller Mann! — Noch eben nicht; aber bald wirst du dich noch mehr wundern. Denn dieser selbige Handwerker ist im Stande, nicht nur alle Geräthe zu machen, sondern er macht auch Alles, was aus der Erde wächst, verfertigt alle Thiere, nicht nur die andern, sondern sogar sich selbst, und auch die Erde, den Himmel, die Götter und Alles was im Himmel und unter der Erde im Hades ist. — Einen ganz wunderbaren Sophisten, sagte er, beschreibst du da. — Glaubst du es etwa nicht? sagte ich; und sage mir, dünkt es dich überall keinen solchen Meister zu geben, oder dass einer nur auf gewisse Weise alle diese Dinge machen kann, auf gewisse auch wieder nicht? oder merkst du nicht, dass auch du selbst auf gewisse Weise im Stande sein würdest, alles dies zu machen? — Und**

---

μιμητὴν καλεῖς; — Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. — Τοῦτ᾽ ἄρα ἔσται καὶ ὁ τραγῳδοποιὸς, εἴπερ μιμητής ἐστι, τρίτος τὶς ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας πεφυκὼς, καὶ πάντες οἱ ἄλλοι μιμηταί. — Κινδυνεύει. — Τὸν μὲν δὴ μιμητὴν ὡμολογήκαμεν· εἰπὲ δέ μοι περὶ τοῦ ζωγράφου τόδε. πότερα ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φύσει ἕκαστον δοκεῖ σοι ἐπιχειρεῖν μιμεῖσθαι ἢ τὰ τῶν δημιουργῶν ἔργα; — Τὰ τῶν δημιουργῶν, ἔφη. — Ἆρα οἷα ἔστιν ἢ οἷα φαίνεται; τοῦτο γὰρ ἔτι διόρισον. — Πῶς λέγεις; ἔφη. — Ὧδε· κλίνη, ἐάν τε ἐκ πλαγίου αὐτὴν θεᾷ ἐάν τε κατ-αντικρὺ ἢ ὁπῃοῦν, μή τι διαφέρει αὐτὴ ἑαυτῆς, ἢ διαφέρει μὲν οὐδὲν, φαίνεται δὲ ἀλλοία; καὶ τἆλλα ὡσαύτως; — Οὕτως, ἔφη· φαίνεται διαφέρει δ᾽ οὐδέν. — Τοῦτο δὴ αὐτὸ σκόπει. Πρὸς πότερον ἡ γραφικὴ πεποίηται περὶ ἕκαστον; πότερα πρὸς τὸ ὄν, ὡς ἔχει, μιμήσασθαι, ἢ πρὸς τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται, φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὖσα μίμησις; — Φαντάσματος, ἔφη. — Πόῤῥω που ἄρα τοῦ ἀληθοῦς ἡ μιμητική ἐστι· καὶ ὡς ἔοικε, διὰ τοῦτο πάντα ἀπεργάζεται, ὅτι σμικρόν τι ἑκάστου ἐφάπτεται, καὶ τοῦτο εἴδωλον. οἷον ὁ ζωγράφος, φαμὲν, ζωγραφήσει ἡμῖν σκυτοτόμον, τέκτονα, τοὺς ἄλλους δημιουργοὺς, περὶ οὐδενὸς τούτων ἐπαΐων τῶν τεχνῶν· ἀλλ᾽ ὅμως παῖδάς γε καὶ ἄφρονας ἀνθρώπους, εἰ ἀγαθὸς εἴη ζωγράφος, γράψας ἂν τέκτονα καὶ πόῤῥωθεν ἐπιδεικνὺς ἐξαπατῷ ἂν τῷ δοκεῖν ὡς ἀληθῶς τέκτονα εἶναι.

was für eine Weise wäre dies? fragte er. — Gar keine schwere, sagte ich, sondern die vielfach und in aller Geschwindigkeit angewendet wird. Am schnellsten aber wirst du wohl, wenn du nur einen Spiegel nehmen und allenthalben herumtragen willst, bald die Sonne und was am Himmel ist, bald die Erde, bald dich selbst und die übrigen Thiere, Geräthe, Gewächse und Alles, wovon nur so eben die Rede war, machen. — Ja scheinbar, sagte er, jedoch nicht in Wahrheit seiend. — Schön, sagte ich, und du kommst mit deiner Rede gerade auf das Rechte. Nämlich einer von diesen Meistern ist auch der Mahler; nicht wahr? — Gewiss. — Aber du wirst sagen, meine ich, er mache nicht wahrhaft, was er macht; wiewohl auf gewisse Weise macht auch der Mahler eine Bank. Oder nicht? — Ja, eine scheinbare auch er. — Und der Tischler? Sagtest du nicht eben doch, dass auch er nicht den Begriff macht, der doch eigentlich, wie wir behaupteten, die Bank ist, sondern irgend eine Bank? — Das sagte ich freilich. — Also, wenn er nicht macht, was ist, so macht er auch nicht das Seiende, sondern nur ein Aehnliches, wie das Seiende, Seiendes aber nicht? Und wenn jemand behaupten wollte, das Werk des Tischlers oder sonst eines Handwerkers sei im eigentlichen Sinne seiend, der schiene wohl nicht richtig zu reden? — Freilich nicht, sagte er, wie es wenigstens denen vorkommen würde, die sich mit dergleichen Reden beschäftigen. — So wollen wir uns denn nicht wundern, wenn auch dies etwas Trübes ist gegen die Wahrheit. — Freilich nicht. — Willst du nun, dass wir untersuchen, wer denn hiervon wieder der Nachahmer ist? — Wenn du willst, sagte er. — Diese dreierlei Bänke also entstehen uns, die Eine die in der Wesenheit seiende, und diese, denk' ich, würden wir sagen, habe Gott gemacht.

Oder wer sonst? — Niemand, denk' ich; — Eine der Tischler. — Ja, sagte er. — Und eine der Mahler, nicht wahr? — So sei es. — Mahler also, Tischler, Gott, diese drei sind Vorsteher der dreierlei Bänke. — Ja die drei. — Gott aber, wollte er nun nicht oder war eine Nothwendigkeit für ihn, nicht mehr als Eine Bank in der Wesenheit zu machen, genug, er machte nur eine einzige, jene, welche die Bank selbst ist. Zwei solche aber oder mehrere sind von Gott nicht eingepflanzt worden und werden es auch nicht werden. — Wie so? sagte er. — Weil, sagte ich, wenn er auch nur zwei gemacht hätte; so würde sich doch wieder Eine zeigen, wovon jene beiden die Gestalt an sich hätten, und so wäre dann jene das, was die Bank ist, und nicht diese zwei. — Richtig, sagte er. — Dies nun, denk' ich, hat Gott gewusst, und weil er wirklich der Verfertiger der wirklich seienden Bank sein wollte und nicht irgend einer Bank und kein Tischler, sie als Eine dem Wesen nach gebildet. — So scheint es. — Sollen wir diesen also den Wesenbildner hievon nennen oder sonst auf ähnliche Art? — Das ist wohl billig, sagte er, da er ja dieses und alles Andre dem Wesen nach gemacht hat. — Und nicht den Tischler den Werkbildner der Bank? — Ja. — Auch wohl den Mahler Werkbildner und Verfertiger derselben? — Keineswegs. — Aber was denn wirst du sagen, dass er von der Bank sei? — Ich denke, entgegnete er, am schicklichsten nennen wir ihn ihren Nachbildner, wenn jene die Werkbildner sind? — Gut, sagte ich, des dritten Erzeugnisses Vorsteher vom Wesen ab nennst du also Nachbildner? — Allerdings, sagte er. — Das also wird auch der Tragödiendichter sein, wenn er doch Nachbildner ist, ein dritter von dem Könige und dessen wahrem Wesen. Eben so alle andern Nachbildner. — So scheint es. —

Ueber den Nachbildner also sind wir eins; sage mir aber von dem Mahler noch dieses. Dünkt er dich darauf auszugehen, von Jeglichem jenes Eine in der Wesenheit nachzubilden oder die Werke der zweiten Bildner? — Die der Werkbildner, sagte er. — Und wie sie sind oder wie sie erscheinen? Denn auch dieses unterscheiden wir wohl. — Wie meinst du? sagte er. — So. Wenn man eine Bank von der Seite oder gerade über oder sonst wie ansieht, ist sie deshalb von sich selbst verschieden, oder zwar gar nicht verschieden, erscheint aber anders? Und eben so mit allem Andern? — So ist es, sagte er, es erscheint anders, ist aber nicht verschieden. — Nun betrachte mir eben dieses. Auf welches von beiden geht die Mahlerei bei jedem? Das Seiende, wie es sich verhält, nachzubilden oder das Erscheinende, wie es erscheint, als eine Nachbildnerei der Erscheinung oder der Wahrheit? — Der Erscheinung, sagte er. — Gar weit also ist die Nachbildnerei von der Wahrheit entfernt; und deshalb, wie es scheint, macht sie auch Alles, weil sie von Jeglichem nur ein Weniges trifft und zwar als Schattenbild. Wie der Mahler, das geben wir zu, der wird uns Schuster, Tischler und die andern Handwerker nachbilden, ohne irgend etwas von diesen Künsten irgend zu verstehen; dennoch, wenn er nur ein guter Mahler ist und nun einen Tischler, den er gemahlt hat, nur hübsch von ferne zeigt, so wird er doch wenigstens Kinder und unkluge Leute verführen, dass sie das Gemählde für einen wirklichen Tischler halten." —

Die nachahmende Kunst zeigt sich auf diese Weise als die vollkommenste Sophistik, begründet dadurch ein Recht der Philosophie, sich gegen sie zu vertheidigen, da sie natürlich allenthalben, wo sie sich mit ihrem Scheinwesen als auf gleicher Linie geltend

macht, der Wahrheit hemmend in den Weg tritt, und musste hier natürlich, wo es lediglich darauf ankam, zu zeigen, wie die Philosophie vollständig ins Leben eingeführt werden könnte, angegriffen, ja unterjocht werden. Dabei sind, wie das der Kriegszustand mit sich bringt, allerdings einige kleine Ungerechtigkeiten nicht abzuläugnen, wogegen denn auch Platon weiter unten die Freunde der nachahmenden Künste zur Vertheidigung auffordert. Allein zweierlei wird hier ohne Zweifel in allem Ernste gelehrt und auch wohl ohne Schaden der Kunst zugegeben werden: einmal dass aufs Entschiedenste das Gebiet und der Wirkungskreis keiner einzigen Kunst die Begriffe seien, sondern, und das ist das Zweite, nur die Erscheinung, und zwar so, dass diese sowohl die Quelle, als auch das Mittel aller Darstellung sei.

Wenn übrigens die Handwerker näher an die Gottheit gränzen sollen, als die Künstler, so ist das wohl wieder nicht so ernstlich gemeint, da ja jedes Beispiel eines natürlichen Gegenstandes diese Stufenfolge aufhebt, wie die ganz ähnliche Ausführung im Sophisten lehrt, die damit beginnt, Gott habe uns und die Thiere und das, woraus alles Wachsende besteht, gemacht, so dass, bei allen natürlichen Dingen wenigstens, Gott Wesen- und Werkbildner zugleich wäre. Der Scherz ist zu offenbar; aber der dritte vom Begriff ab bleibt freilich der lediglich an den Schein gewiesene Nachbildner immer, nur ist es sehr die Frage, ob ihm das in dem Masse zum Nachtheil gereicht, als diese feindliche Rede behauptet. Denn obgleich Platon allerdings anerkennt, dass nun der Nachbildner das hellste Ebenbild der Idee in der Erscheinung aufsuchen und darstellen, sogar dass er es hervorrufen könne, ohne es eben in der Erscheinung

vorher irgendwo gefunden zu haben, ja ohne es auch nur irgend einmal vollkommen finden zu können [1]): so ist hier doch vom blossen Abbilden einer unvollkommnen Erscheinung, und zwar recht absichtlich einer ganz gemeinen, der Bauk, die Rede, zum sicheren Zeichen, wie es eigentlich mit dieser kriegerischen Rede bestellt sei. — Wir wollen indessen die Anklage der nachahmenden Kunst weiter verfolgen. Den ausführlichen Beweis freilich, wie wenig Homeros von alle dem verstanden habe, was er darstellt, können wir uns sparen, und ohne Weiteres das Ergebniss zugestehen [2]): „von Homeros an seien alle Dichter nur Darsteller von Schattenbildern der Tugend und der andern Dinge, worüber sie dichten, die Wahrheit aber berührten sie gar nicht, sondern, wie wir eben sagten, der Mahler werde etwas machen, was man für einen Schuhmacher hält, ohne selbst etwas von der Schusterei zu verstehen, und auch für die, welche nichts davon verstehen, sondern nur auf Far-

---

1) V, 472. d.

2) X, 600. e. 601. a. b. *Οὐκοῦν τιθῶμεν ἀπὸ Ὁμήρου ἀρξαμένους πάντας τοὺς ποιητικοὺς μιμητὰς εἰδώλων ἀρετῆς εἶναι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ποιοῦσι, τῆς δὲ ἀληθείας οὐχ ἅπτεσθαι; ἀλλ᾽ ὥσπερ νῦν δὴ ἐλέγομεν, ὁ ζωγράφος σκυτοτόμον ποιήσει δοκοῦντα εἶναι, αὐτός τε οὐκ ἐπαΐων περὶ τῆς σκυτοτομίας καὶ τοῖς μὴ ἐπαΐουσιν, ἐκ τῶν χρωμάτων δὲ καὶ σχημάτων θεωροῦσιν; — Πάνυ μὲν οὖν. — Οὕτω δή, οἶμαι, καὶ τὸν ποιητικὸν φήσομεν χρώματ᾽ ἄττα ἑκάστων τῶν τεχνῶν τοῖς ὀνόμασι καὶ ῥήμασιν ἐπιχρωματίζειν αὐτὸν οὐκ ἐπαΐοντα, ἀλλ᾽ ἢ μιμεῖσθαι, ὥστε ἑτέροις τοιούτοις ἐκ τῶν λόγων θεωροῦσι δοκεῖν, ἐάν τε περὶ σκυτοτομίας τις λέγῃ ἐν μέτρῳ καὶ ῥυθμῷ καὶ ἁρμονίᾳ, πάνυ εὖ δοκεῖν λέγεσθαι, ἐάν τε περὶ στρατηγίας ἐάν τε περὶ ἄλλου ὁτουοῦν· οὕτω φύσει αὐτὰ ταῦτα μεγάλην τινὰ κήλησιν ἔχειν. ἐπεὶ γυμνωθέντα γε τῶν τῆς μουσικῆς χρωμάτων τὰ τῶν ποιητῶν, αὐτὰ ἐφ᾽ αὑτῶν λεγόμενα, οἶμαί σε εἰδέναι οἷα φαίνεται· τεθέασαι γάρ που. — Ἔγωγ᾽ ἔφη. — Οὐκοῦν, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἔοικε τοῖς τῶν ὡραίων προσώποις, καλῶν δὲ μή, οἷα γίγνεται ἰδεῖν, ὅταν αὐτὰ τὸ ἄνθος προλίπῃ; — Παντάπασιν, ἦ δ᾽ ὅς. —*

ben und Umrisse sehen. — Das sagten wir. — Eben so, denke ich, wollen wir auch von dem Dichter sagen, dass er Farben gleichsam von jeglicher Kunst in Wörtern und Namen auftrage, ohne dass er etwas verstände, als eben nachbilden, so dass, wenn sie die Dinge nach seinen Reden betrachten, mag er nun in gemessener, wohlgebauter und wohlklingender Rede von der Schusterei handeln, oder vom Kriegswesen oder was du sonst willst, andre ihm ähnliche Leute glauben müssen, dass es vollkommen richtig gesetzt sei: so einen gewaltigen Reiz habe eben dieses von Natur. Denn wie die Werke der Dichter, entkleidet von den Farben dieser Tonkunst, an und für sich vorgetragen sich zeigen, das, denke ich, weisst du; du hast es ja wohl einmal wahrgenommen. — Das hab' ich freilich, sagte er. — Nicht wahr, sprach ich, sie gleichen jugendlichen, aber nicht schönen Gesichtern, wie die anzusehen sind, wenn ihre Blüthezeit vorüber ist? — Vollkommen, sagte er." —

Weder die Wahrheit der gemeinen Wirklichkeit, noch die der Begriffe, welche das Reich des eigentlich Wirklichen sind, ist in der Dichtkunst anzutreffen, vielmehr wendet sie allen möglichen Zauber des Rhythmus, der Melodie, der Sylbenmasse an, um ihre Scheinbilder, die gleich den Schatten erst den dritten Rang von den Ideen ab in Anspruch nehmen können, dennoch als wirkliche Dinge oder Werke der zweiten Bildner geltend zu machen. Dass sie auf diese Weise Unkundige berückt und täuscht, macht ihr nun Platon zum Vorwurf; und es wird nicht geläugnet werden können, dass die grosse Mehrzahl der Menschen über das richtige Verhältniss der Dichtung zur Wahrheit nie ins Klare kommt, ja sogar auch das nicht, dass die Dichtkunst eine Menge verworrener Leute nur noch mehr verwirrt, und darum auch die unphilosophische

Menge, die Frauen und die Jugend am meisten hinzureissen pflegt, während auf der andern Seite der Gedanke kaum abzuweisen sein dürfte, Platon werde es gelten lassen müssen, dass diese Schatten- und Scheinbilder eben so gut wie die übrige Erscheinung die Erinnerung des Wahrhaftseienden zu erwecken fähig sein müsse. Ob sich indessen diese Vermuthung bestätigt oder nicht, wird die Folge lehren. Hier führt die Anklage fort, den eigentlichen Aufenthaltsort und Wirkungskreis der Nachahmung noch näher zu bezeichnen, als es im Grunde schon geschehen ist [1]).

---

1) X, 601. b. *Ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητὴς, ὁ μιμητης, φαμὲν, τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαΐει, τοῦ δὲ φαινομένου. οὐχ οὕτως; — Ναί. — Μὴ τοίνυν ἡμίσεως αὐτὸ καταλίπωμεν ῥηθέν, ἀλλ' ἱκανῶς ἴδωμεν.— Λέγε, ἔφη. — Ζωγράφος, φαμὲν, ἡνίας τε γράψει καὶ χαλινόν; — Ναί. — Ποιήσει δέ γε σκυτοτόμος καὶ χαλκεύς; — Πάνυ γε. — Ἆρ' οὖν ἐπαΐει οἵας δεῖ τὰς ἡνίας εἶναι καὶ τὸν χαλινὸν ὁ γραφεύς; ἢ οὐδ' ὁ ποιήσας ὅ τε χαλκεὺς καὶ ὁ σκυτεὺς, ἀλλ' ἐκεῖνος ὅσπερ τούτοις ἐπίσταται χρῆσθαι, μόνος ὁ ἱππικός; — Ἀληθέστατα. — Ἆρ' οὖν οὐ περὶ πάντα οὕτω φήσομεν ἔχειν; — Πῶς; — Περὶ ἕκαστον ταύτας τινὰς τρεῖς τέχνας εἶναι, χρησομένην, ποιήσουσαν, μιμησομένην; — Ναί. — Οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἑκάστου σκεύους καὶ ζῴου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστὶ, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ᾖ πεποιημένον ἢ πεφυκός; — Οὕτως. — Πολλὴ ἄρα ἀνάγκη τὸν χρώμενον ἑκάστῳ ἐμπειρότατόν τε εἶναι, καὶ ἄγγελον γίγνεσθαι τῷ ποιητῇ οἷα ἀγαθὰ ἢ κακὰ ποιεῖ ἐν τῇ χρείᾳ ᾧ χρῆται. οἷον αὐλητής που αὐλοποιῷ ἐξαγγελεῖ περὶ τῶν αὐλῶν οἳ ἂν ὑπηρετῶσιν ἐν τῷ αὐλεῖν, καὶ ἐπιτάξει οἵους δεῖ ποιεῖν· ὁ δ' ὑπηρετήσει. — Πῶς δ' οὔ; — Οὐκοῦν ὁ μὲν εἰδὼς ἐξαγγελεῖ περὶ χρηστῶν καὶ πονηρῶν αὐλῶν, ὁ δὲ πιστεύων ποιήσει; — Ναί. — Τοῦ αὐτοῦ ἄρα σκεύους ὁ μὲν ποιητὴς πίστιν ὀρθὴν ἕξει περὶ κάλλους τε καὶ πονηρίας, ξυνὼν τῷ εἰδότι καὶ ἀναγκαζόμενος ἀκούειν παρὰ τοῦ εἰδότος· ὁ δὲ χρώμενος ἐπιστήμην. — Πάνυ γε. — Ὁ δὲ μιμητὴς πότερον ἐκ τοῦ χρῆσθαι ἐπιστήμην ἕξει ὧν ἂν γράφῃ, εἴτε καλὰ καὶ ὀρθὰ εἴτε μὴ, ἢ δόξαν ὀρθὴν διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης συνεῖναι τῷ εἰδότι καὶ ἐπιτάττεσθαι οἷα χρὴ γράφειν; — Οὐδέτερα. — Οὔτε ἄρα εἴσεται οὔτε ὀρθὰ δοξάσει ὁ μιμητὴς περὶ ὧν ἂν μιμῆται πρὸς κάλλος ἢ πονηρίαν. — Οὐκ ἔοικεν. — Χαρίεις ἂν εἴη ὁ ἐν τῇ μιμήσει μιμητικὸς πρὸς σοφίαν*

„Der Verfertiger des Schattenbildes, der Nachbildner, sagen wir doch, verstehe von dem, was wirklich ist, nichts, sondern nur davon, wie es erscheint. Nicht so? — Ja. — Wir wollen es also nicht halb gesagt liegen lassen, sondern vollständig betrachten.

---

*περὶ ὧν ἂν ποιῇ. — Οὐ πάνυ. — Ἀλλ' οὖν δὴ ὅμως γε μιμήσεται, οὐκ εἰδὼς περὶ ἑκάστου ὅπῃ πονηρὸν ἢ χρηστόν· ἀλλ', ὡς ἔοικεν, οἷον φαίνεται καλὸν εἶναι τοῖς πολλοῖς τε καὶ μηδὲν εἰδόσι, τοῦτο μιμήσεται. — Τί γὰρ ἄλλο; — Ταῦτα μὲν δή, ὥς γε φαίνεται, ἐπιεικῶς ἡμῖν διωμολόγηται, τόν τε μιμητικὸν μηδὲν εἰδέναι ἄξιον λόγου περὶ ὧν μιμεῖται, ἀλλ' εἶναι* π α ι δ ι ά ν  τ ι ν α *καὶ οὐ* σ π ο υ δ ή ν *τὴν μίμησιν, τούς τε τῆς τραγικῆς ποιήσεως ἁπτομένους ἐν ἰαμβείοις καὶ ἐν ἔπεσι πάντας εἶναι μιμητικοὺς ὡς οἷόν τε μάλιστα. — Πάνυ μὲν οὖν.*

*Πρὸς Διός, ἦν δ' ἐγώ, τὸ δὲ δὴ μιμεῖσθαι τοῦτο οὐ περὶ τρίτον μέν τί ἐστιν ἀπὸ τῆς ἀληθείας; ἢ γάρ; — Ναί. — Πρὸς δὲ δὴ ποῖόν τί ἐστι τῶν τοῦ ἀνθρώπου ἔχον τὴν δύναμιν ἣν ἔχει; — Τοῦ ποίου τινὸς πέρι λέγεις; — Τοῦ τοιοῦδε. ταὐτόν που ἡμῖν μέγεθος ἐγγύθεν τε καὶ πόῤῥωθεν διὰ τῆς ὄψεως οὐκ ἴσον φαίνεται. — Οὐ γάρ. — Καὶ ταὐτὰ καμπύλα τε καὶ εὐθέα ἐν ὕδατί τε θεωμένοις καὶ ἔξω, καὶ κοῖλά τε δὴ καὶ ἐξέχοντα διὰ τὴν περὶ τὰ χρώματα αὖ πλάνην τῆς ὄψεως, καὶ πᾶσά τις ταραχὴ δήλη ἡμῖν ἐνοῦσα αὕτη ἐν τῇ ψυχῇ· ᾧ δὴ ἡμῶν τῷ παθήματι τῆς φύσεως ἡ σκιαγραφία ἐπιθεμένη γοητείας οὐδὲν ἀπολείπει, καὶ ἡ θαυματοποιΐα καὶ ἄλλαι πολλαὶ τοιαῦται μηχαναί. — Ἀληθῆ. — Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἱστάναι βοήθειαι χαριέσταται πρὸς αὐτὰ ἐφάνησαν, ὥστε μὴ ἄρχειν ἐν ἡμῖν τὸ φαινόμενον μεῖζον ἢ ἔλαττον ἢ πλέον ἢ βαρύτερον, ἀλλὰ τὸ λογισάμενον καὶ μετρῆσαν ἢ καὶ στῆσαν; — Πῶς γὰρ οὔ; — Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε τοῦ λογιστικοῦ ἂν εἴη τοῦ ἐν ψυχῇ ἔργον. — Τούτου γὰρ οὖν. — Τῷ δὲ πολλάκις μετρήσαντι, καὶ σημαίνοντι μείζω ἄττα εἶναι ἢ ἐλάττω ἕτερα ἑτέρων ἢ ἴσα, τἀναντία φαίνεται ἅμα περὶ ταὐτά. — Ναί. — Οὐκοῦν ἔφαμεν τῷ αὐτῷ ἅμα περὶ ταὐτὰ ἐναντία δοξάζειν ἀδύνατον εἶναι; — Καὶ ὀρθῶς γ' ἔφαμεν. — Τὸ παρὰ τὰ μέτρα ἄρα δοξάζον τῆς ψυχῆς τῷ κατὰ τὰ μέτρα οὐκ ἂν εἴη ταὐτόν. — Οὐ γὰρ οὖν. — Ἀλλὰ μὴν τὸ μέτρῳ γε καὶ λογισμῷ πιστεῦον βέλτιστον ἂν εἴη τῆς ψυχῆς. — Τί μήν; — Τὸ ἄρα τούτῳ ἐναντιούμενον τῶν φαύλων ἄν τι εἴη ἐν ἡμῖν. — Ἀνάγκη. — Τοῦτο τοίνυν διομολογήσασθαι βουλόμενος ἔλεγον ὅτι ἡ γραφικὴ καὶ ἡ μιμητικὴ πόῤῥω μὲν τῆς ἀληθείας οὖσα τὸ αὐτῆς ἔργον ἀπεργάζεται, πόῤῥω δ' αὖ φρονήσεως ὄντι τῷ ἐν ἡμῖν προσομιλεῖ τε καὶ ἑταίρα καὶ φίλη ἐστὶν ἐπ' οὐδενὶ ὑγιεῖ οὐδ' ἀληθεῖ. — Παντάπασιν, ἦ δ' ὅς. — Φαύλη ἄρα φαύλῳ ξυγγιγνομένη φαῦλα γεννᾷ ἡ μιμητική·*

— Sprich nur, sagte er. — Der Mahler, sagen wir, kann uns Zaum und Gebiss mahlen? — Ja. — Machen aber wird sie der Riemer und Kupferschmidt? — Freilich. — Wie nun Zügel und Stange beschaffen sein müssen, versteht das der Zeichner? oder nicht einmal der Kupferschmidt und der Riemer, der sie macht, sondern nur jener allein, der sich derselben zu bedienen weiss, der Reiter? — Vollkommen richtig. — Wollen wir nun nicht sagen, dass es sich mit Allem so verhalte? — Wie? — Dass es für jedes diese drei Künste giebt, die gebrauchende, die verfertigende, die nachbildende? — Ja. — Nun aber bezieht sich doch eines jeden Geräthes und Werkzeuges, so wie jedes lebenden Wesens und jeder Handlung Tugend, Schönheit und Richtigkeit auf nichts Anderes, als auf den Gebrauch, wozu eben jedes angefertigt oder von Natur hervorgebracht ist? — Richtig. — Nothwendig ist also auch der gebrauchende immer der erfahrenste, und muss dem Verfertiger Bericht erstatten, wie sich das, was er gebraucht, gut oder schlecht zeigt im Gebrauch. So muss der Flötenspieler dem Flötenmacher Bescheid sagen von den Flöten, welche ihm gute Dienste thun beim Blasen, und muss ihm angeben, wie er sie machen soll, dieser aber muss Folge leisten. — Natürlich. — Der eine also als Wissender giebt an, was gute und schlechte Flöten sind, der andre aber verfertigt sie als Glaubender? — Ja. — Wie nun dasselbe Geräth schön oder schlecht sei, davon hat der Verfertiger einen richtigen Glauben, weil er mit dem Wissenden umgeht und genöthigt wird, auf diesen Wissenden zu hören; die Wissenschaft davon aber hat der Gebrauchende. — Freilich. — Wird dagegen wohl der Nachbildner durch den Gebrauch eine Wissenschaft davon haben, ob das, was er zeichnet, schön

uud richtig ist, oder nicht? oder hat er eine richtige Meinung vermöge nothwendigen Umgangs mit dem Wissenden und weil dieser ihm befiehlt, wie er zeichuen soll? — Keins von beiden. — Also von Güte nnd Schlechtigkeit dessen, was er nachbildet, wird der Nachbildner weder Einsicht noch eine richtige Vorstellung haben? — Es scheint nicht. — Trefflich also ist der in der Nachbildung begriffene Nachbildner in der Kunde von dem, was er macht. — Nicht sonderlich. — Aber doch wird er darauf los nachbilden, ohne zu wissen, wie jedes gut oder schlecht ist, sondern wie es scheint; was dem Volk nnd den Unkundigen als schön erscheint, das bildet er nach. — Was auch sonst. — Das also, wie sich zeigt, ist uns ziemlich klar geworden, dass der Nachbildner nichts der Rede Werthes versteht von dem, was er nachbildet, sondern die Nachbildung eben nur Spiel ist und kein Ernst, und dass die sich mit der tragischen Dichtkunst beschäftigen sowohl in Jamben, als in Hexametern, insgesammt Nachbildner sind, so gut als irgend einer. — Allerdings. —

Beim Zeus, sagte ich, dieses Nachbilden gehörte doch zu dem Dritten von der Wahrheit ab. Nicht so? — Ja. — Aber worauf im Menschen äussert es denn seine Kraft, die es hat? — Wovon meinst du denn? — Nun hievon. Dieselbe Grösse erscheint uns doch durch das Gesicht wahrgenommen von nahe bei und von ferne nicht gleich? — Nein, freilich. — Und dasselbe als krumm und grade, je nachdem wir es im Wasser sehen oder ausserhalb, und als ausgehöhlt nnd erhoben, wegen der Täuschungen, die dem Auge durch die Farben entstehen. Und so ist dies insgesammt eine grosse Verwirrung in unserer Seele, auf welche Beschaffenheit unserer Natur dann die Schattirkunst lauert und keine

Täuschung ungebraucht lässt gerade wie die Kunst der Gaukler und viele andre dergleichen Handgriffe. — Richtig. — Haben sich nun nicht Messen, Zählen und Wägen als die erwünschtesten Hülfsmittel dagegen erwiesen, dass nicht das Scheinbare, Grössere oder Kleinere, oder Mehrere und Schwerere in uns zur Herrschaft kommt, sondern das Rechnende, Messende und Wägende? — Natürlich. — Aber das ist doch das Geschäft des Verstandes in der Seele. — Allerdings. — Wenn einer aber auch noch so sehr gemessen hat, und nun bestimmt, dass Einiges grösser sei oder kleiner als Anderes, oder gleich gross: so erscheint ihm doch dasselbige zugleich entgegengesetzt. — Ja. — Sagten wir aber nicht, dasselbe könne nicht von demselben zugleich Entgegengesetztes vorstellen? — Und ganz mit Recht behaupteten wir das. — Was also in der Seele unbekümmert um das Maass urtheilt, kann nicht dasselbe sein mit dem, welches nach dem Maass urtheilt. — Freilich nicht. — Aber doch ist wohl, was der Rechnung und dem Maass vertraut, das Beste in der Seele. — Wie sonst? — Was also mit diesem in Widerspruch steht, das gehört zu dem Schlechteren in uns. — Nothwendig. — Weil ich nun dieses feststellen wollte, sagte ich, dass die Mahlerei und die Nachbildnerei überhaupt, wie sie in grosser Ferne von der Wahrheit ihr Werk zu Stande bringt, so auch mit dem von der Vernunft fernen in uns ihren Verkehr hat und sich mit diesem zu nichts Gesundem und Wahrem befreundet. — Ganz gewiss, sagte er. — Selbst also schlecht und mit Schlechtem sich verbindend erzeugt die Nachbildnerei auch Schlechtes.“ —

Zum Beispiel die göttlichen Kinder des Hesiodos und Homeros, welche ja im Gastmahl besser genannt wurden als wirkliche sterbliche Kinder, könnte man

hier anführen; — aber sie mögen göttlich und unsterblich sein, immer sind sie schlecht gegen die ewigen Kinder der Erkenntniss, denn diese ist nun einmal das Beste, und also ihre Kinder und die auch wieder an sie sich wenden, bei weitem göttlicher, als die Kinder der Vorstellung und die unmittelbar auch höchstens nur auf die Vorstellung einwirken können. Freilich könnte es fast scheinen, als sei die feindselige Richtung dieser Reden im Staat in ein zu grelles Licht gestellt durch die unmittelbare Anfügung der göttlichen Dichterkinder an die Behauptung, die Nachbildnerei bringe nur Schlechtes hervor und verbinde sich nur mit dem Schlechten in uns; allein diesem Schlechten in uns wird sein Recht zu existiren, so lange wir in dieser irdischen Verwicklung gefangen sind, nicht streitig gemacht, wenn es nur dem Besseren gehorchen will: und so wäre denn auch der Dichtkunst gerade durch diesen Tadel eine Stelle, wenn gleich nur eine untergeordnete, in dem richtigen Leben gesichert, wenn sie nicht schon ausserdem in den Reden über die Erziehung und in der bestimmten Weisung, wie sie sich einzurichten habe, ihre nähere Bestimmung erfahren hätte.

Wir kommen nun zu der N a c h a h m u n g  i m  e n g e r n  S i n n, einer Klasse, die zwar nicht um der Poesie, sondern um der Erziehung willen angeordnet ist, aber sich dennoch bei spätern Poetikern eben so sehr geltend gemacht hat, wie die noch fast äusserlicheren Klassen der Dichtungsarten nach dem Versmaasse[3]).

---

1) III, 392. d. — 394. c. *Ἀρ' οὐ πάντα ὅσα ὑπὸ μυθολόγων ἢ ποιητῶν λέγεται διήγησις οὖσα τυγχάνει ἢ γεγονότων ἢ ὄντων ἢ μελλόντων; — Τί γάρ, ἔφη, ἄλλο; — Ἆρα οὖν οὐχὶ ἤτοι ἁπλῇ διηγήσει ἢ διὰ μιμήσεως γιγνομένῃ ἢ δι' ἀμφοτέρων περαίνουσιν; — Καὶ τοῦτο, ἦ δ' ὅς, ἔτι δέομαι σαφέστερον μαθεῖν. — Γελοῖος, ἦν δ' ἐγώ, ἔοικα διδάσκαλος εἶναι καὶ ἀσαφής. ὥσπερ οὖν οἱ ἀδύνατοι λέγειν, οὐ*



Es heisst: „Ist nicht Alles, was von Sagensammlern oder Dichtern gesagt wird, eine Erzählung entweder vergangener oder gegenwärtiger oder zukünftiger Dinge? — Was wohl anders? sagte er. — Und bringen sie nun diese nicht entweder in einfacher Erzählung oder in solcher, die durch Nachahmung geschieht, oder in einer Verbindung beider zu Stande? — Auch das, sprach er, muss ich erst noch verständlicher hören. — So scheine ich ja, sprach ich, gar ein lächerlicher und unverständlicher Lehrer zu sein. Ich will dir also, wie diejenigen, welche sich auf Auseinandersetzungen nicht verstehen, nicht im Ganzen, sondern an einem Stücke davon deutlich machen, was ich meine.

---

*κατὰ ὅλον ἀλλ᾽ ἀπολαβὼν μέρος τι πειράσομαί σοι ἐν τούτῳ δηλῶσαι ὃ βούλομαι. καί μοι εἰπέ· ἐπίστασαι τῆς Ἰλιάδος τὰ πρῶτα, ἐν οἷς ὁ ποιητής φησι τὸν μὲν Χρύσην δεῖσθαι τοῦ Ἀγαμέμνονος ἀπολῦσαι τὴν θυγατέρα, τὸν δὲ χαλεπαίνειν, τὸν δὲ, ἐπειδὴ οὐκ ἐτύγχανε, κατεύχεσθαι τῶν Ἀχαιῶν πρὸς τὸν θεόν; — Ἔγωγε. — Οἶσθ᾽ οὖν ὅτι μέχρι μὲν τούτων τῶν ἐπῶν*

*καὶ ἐλίσσετο πάντας Ἀχαιούς,*
*Ἀτρείδα δὲ μάλιστα δύω κοσμήτορε λαῶν*

*λέγει τε αὐτὸς ὁ ποιητὴς καὶ οὐδ᾽ ἐπιχειρεῖ ἡμῶν τὴν διάνοιαν ἄλλοσε τρέπειν, ὡς ἄλλος τις ὁ λέγων ἢ αὐτός· τὰ δὲ μετὰ ταῦτα ὥσπερ αὐτὸς ὢν ὁ Χρύσης λέγει, καὶ πειρᾶται ἡμᾶς ὅτι μάλιστα ποιῆσαι μὴ Ὅμηρον δοκεῖν εἶναι τὸν λέγοντα ἀλλὰ τὸν ἱερέα, πρεσβύτην ὄντα. καὶ τὴν ἄλλην δὴ πᾶσαν σχεδόν τι οὕτω πεποίηται διήγησιν περί τε τῶν ἐν Ἰλίῳ καὶ περὶ τῶν ἐν Ἰθάκῃ καὶ ὅλῃ Ὀδυσσείᾳ παθημάτων. — Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. — Οὐκοῦν διήγησις μὲν ἔστι καὶ ὅταν τὰς ῥήσεις ἑκάστοτε λέγῃ καὶ τὰ μεταξὺ τῶν ῥήσεων; — Πῶς γὰρ οὔ; — Ἀλλ᾽ ὅταν γέ τινα λέγῃ ῥῆσιν ὥς τις ἄλλος ὤν, ἆρ᾽ οὐ τότε ὁμοιοῦν αὐτὸν φήσομεν ὅτι μάλιστα τὴν αὑτοῦ λέξιν ἑκάστῳ ὃν ἂν προείπῃ ὡς ἐροῦντα; — Φήσομεν· τί γάρ; — Οὐκοῦν τό γε ὁμοιοῦν ἑαυτὸν ἄλλῳ ἢ κατὰ φωνὴν ἢ κατὰ σχῆμα, μιμεῖσθαί ἐστιν ἐκεῖνον ᾧ ἄν τις ὁμοιοῖ: — Τί μήν; — Ἐν δὴ τῷ τοιούτῳ, ὡς ἔοικεν, οὗτός τε καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταὶ διὰ μιμήσεως τὴν διήγησιν ποιοῦνται. — Πάνυ μὲν οὖν. — Εἰ δέ γε μηδαμοῦ ἑαυτὸν ἀποκρύπτοιτο ὁ ποιητὴς, πᾶσα ἂν αὐτῷ ἄνευ μιμήσεως ἡ ποίησίς τε καὶ διήγησις γεγονυῖα εἴη. ἵνα δὲ μὴ εἴπῃς ὅτι οὐκ αὖ μανθάνεις ὅπως ἂν τοῦτο γένοιτο, ἐγὼ φράσω. εἰ γὰρ Ὅμηρος εἰπὼν ὅτι ἦλθεν ὁ Χρύσης τῆς τε θυγατρὸς λύτρα φέρων καὶ ἱκέτης τῶν Ἀχαιῶν, μάλιστα δὲ τῶν βασιλέων, μετὰ τοῦτο*

Sage mir also, kennst du den Anfang der Ilias, wo der Dichter sagt, Chryses habe den Agamemnon gebeten, seine Tochter loszugeben, dieser aber sei zornig geworden, und jener, da er nichts ausgerichtet, habe die Achäer vor dem Gotte verwünscht? — Du weisst also auch, dass bis zu diesen Versen,

und er flehete allen Achäern,
Aber zumeist den Atreiden den zween Heerfürsten
der Völker,

der Dichter selbst redet und gar nicht darauf ausgeht, unser Gemüth anderswohin zu wenden, als ob ein Anderer als er selbst spräche, dass er aber das folgende, als ob er selbst Chryses wäre, vorträgt, und sich alle ersinnliche Mühe giebt, uns glauben zu machen,

---

*μὴ ὡς Χρύσης γενόμενος ἔλεγεν ἀλλ' ἔτι ὡς Ὅμηρος, οἶσθ' ὅτι οὐκ ἂν μίμησις ἦν ἀλλ' ἁπλῆ διήγησις, εἶχε δ' ἂν ὧδέ πως — φράσω δὲ ἄνευ μέτρου· οὐ γάρ εἰμι ποιητικός. — ἐλθὼν ὁ ἱερεὺς εὔχετο ἐκείνοις μὲν τοὺς θεοὺς δοῦναι ἑλόντας τὴν Τροίαν αὐτοὺς σωθῆναι, τὴν δὲ θυγατέρα οἱ λῦσαι δεξαμένους ἄποινα καὶ τὸν θεὸν αἰδεσθέντας. ταῦτα δὲ εἰπόντος αὐτοῦ οἱ μὲν ἄλλοι ἐσέβοντο καὶ συνῄνουν, ὁ δὲ Ἀγαμέμνων ἠγρίαινεν ἐντελλόμενος νῦν τε ἀπιέναι καὶ αὖθις μὴ ἐλθεῖν, μὴ αὐτῷ τό τε σκῆπτρον καὶ τὰ τοῦ θεοῦ στέμματα οὐκ ἐπαρκέσειε· πρὶν δέ λυθῆναι αὐτοῦ τὴν θυγατέρα, ἐν Ἄργει ἔφη γηράσειν μετὰ οὗ. ἀπιέναι δὲ ἐκέλευε καὶ μὴ ἐρεθίζειν, ἵνα σῶς οἴκαδε ἔλθοι. ὁ δὲ πρεσβύτης ἀκούσας ἔδεισέ τε καὶ ἀπῄει σιγῇ, ἀποχωρήσας δ' ἐκ τοῦ στρατοπέδου πολλὰ τῷ Ἀπόλλωνι εὔχετο, τάς τε ἐπωνυμίας τοῦ θεοῦ ἀνακαλῶν καὶ ὑπομιμνήσκων καὶ ἀπαιτῶν εἴ τί πώποτε ἢ ἐν ναῶν οἰκοδομήσεσιν ἢ ἐν ἱερῶν θυσίαις κεχαρισμένον δωρήσαιτο· ὧν δὴ χάριν κατεύχετο τῖσαι τοὺς Ἀχαιοὺς τὰ ἃ δάκρυα τοῖς ἐκείνου βέλεσιν. οὕτως, ἦν δ' ἐγὼ, ὦ ἑταῖρε, ἄνευ μιμήσεως ἁπλῆ διήγησις γίγνεται. — Μανθάνω, ἔφη. — Μάνθανε τοίνυν, ἦν δ' ἐγὼ, ὅτι ταύτης αὖ ἐναντία γίγνεται, ὅταν τις τὰ τοῦ ποιητοῦ τὰ μεταξὺ τῶν ῥήσεων ἐξαιρῶν τὰ ἀμοιβαῖα καταλείπῃ. — Καὶ τοῦτο, ἔφη, μανθάνω, ὅτι ἔστι τὸ περὶ τὰς τραγῳδίας τοιοῦτον. — Ὀρθότατα, ἔφην, ὑπέλαβες, καὶ οἶμαί σοι ἤδη δηλοῦν ὃ ἔμπροσθεν οὐχ οἷός τ' ἦν, ὅτι τῆς ποιήσεώς τε καὶ μυθολογίας ἡ μὲν διὰ μιμήσεως ὅλη ἐστίν. ὥσπερ σὺ λέγεις, τραγῳδία τε καὶ κωμῳδία, ἡ δὲ δι' ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ — εὕροις δ' ἂν αὐτὴν μάλιστά που ἐν διθυράμβοις — ἡ δ' αὖ δι' ἀμφοτέρων ἔν τε τῇ τῶν ἐπῶν ποιήσει, πολλαχοῦ δὲ καὶ ἄλλοθι*

dass nicht Homeros, sondern der alte Priester der Redende sei. Und fast die ganze übrige Entwicklung der Begebenheiten sowohl in Ilion als auf Ithaka und in der ganzen Odyssee hat er auf diese Weise abgefasst. — Ganz recht, sagte er. — Erzählung nun ist doch beides, wenn er Reden vorträgt und wenn das zwischen den Reden? — Natürlich. — Müssen wir aber nicht sagen, dass, wenn er irgend eine Rede, als wäre er ein Anderer, vorträgt, er dann seinen Vortrag jedesmal so sehr als möglich dem nachbildet, welchen er vorher als Redenden ankündigt? — Freilich, das müssen wir sagen. — Nun aber sich selbst einem Andern ähnlich machen in Stimme oder Gestalt, das heisst doch dem nachahmen, dem man sich ähnlich macht? — Was sonst? — In einem solchen Falle also, scheint es, vollbringen dieser und die übrigen Dichter ihre Erzählung durch Nachahmung. — Allerdings. — Wenn dagegen der Dichter sich selbst nirgends verbürge, so würde seine ganze Dichtung und Erzählung ohne Nachahmung geschehen sein. Damit du aber nicht sagst, dass du wieder nicht verstehst, wie es geschehen könnte, will ich es dir zeigen. Wenn nämlich Homeros, nachdem er gesagt, dass Chryses gekommen sei, Lösegeld für seine Tochter darzubringen und die Achäer zu bitten, vornehmlich aber die Könige, nachher nicht, als wäre er Chryses, weiter redete, sondern noch immer als Homeros: so weisst du, wäre es keine Nachahmung, sondern einfache Erzählung. Sie würde aber ungefähr so lauten — ich muss sie jedoch ohne Sylbenmaass vortragen, denn ich bin nicht dichterisch: — Der Priester kam und wünschte jenen, dass die Götter ihnen verleihen möchten, nach der Einnahme von Troja wohlbehalten zu bleiben, sich selbst aber, dass sie seine Tochter losgäben für die dargebotene Entschädigung und aus

Scheu vor dem Gotte. Als er dies gesagt hatte, begrüssten ihn die andern ehrerbietig und pflichteten ihm bei, Agamemnon aber befahl ihm ergrimmt, jetzt fortzugehen und nie wiederzukehren, damit ihm dann nicht auch der Stab und der Lorbeer des Gottes unnütz wären. Ehe aber seine Tochter loskäme, sollte sie mit ihm in Argos alt werden. Und gehn hiess er ihn und ihn nicht reizen, damit er wohlbehalten heim käme. Als der Alte das vernommen, fürchtete er sich und ging schweigend fort; als er aber das Lager hinter sich hatte, betete er Vieles zum Apollon, rief den Gott bei seinem Beinamen an und brachte ihm in Erinnerung und rechnete ihm an, was er ihm jemals bei Erbauungen von Tempeln und Darbringung von Opfern Wohlgefälliges geleistet. Dafür, betete er, möchte nun Apollon mit seinen Pfeilen die Achäer seine Thränen entgelten lassen. Auf diese Art, lieber Freund, sagte ich, macht sich ohne nachahmende Darstellung eine einfache Erzählung. — Ich verstehe, sagte er. — Verstehe denn auch noch, sagte ich, wie hievon wiederum das Gegentheil erfolgt, wenn jemand das dem Dichter Angehörige zwischen den Reden herauswirft und nur die Wechselreden übrig lässt. — Auch das, sagte er, verstehe ich, dass es mit den Tragödien eine solche Bewandtniss hat. — Das hast du sehr richtig aufgefasst, sagte ich, und jetzt denke ich dir schon deutlich zu machen, was ich vorher nicht vermochte, dass ein Theil der Dichtung und Sage, wie du sagst, die Tragödie und Komödie, ganz aus Nachahmung besteht, Anderes aber in dem Bericht des Dichters selbst, welches du besonders in den Dithyramben finden kannst, noch Anderes aus beiden verbunden, wie in der epischen Dichtkunst und sonst an vielen Orten." —

Der Sache nach, wie wir schon wissen, ist jede

Dichtung nachahmend, und will nie den Gegenstand selbst, sondern immer nur sein Bild geben, diejenige aber, welche die Nachahmung auch in den Vortrag hineintreten lässt, ist die höchste Ausbildung des Begriffs der Dichtung, ist am dichterischsten und hat darum auch die meiste Gewalt. Um zu zeigen, wie viel an dieser Form hängt, lässt Platon recht absichtlich alles Leben in dem umgesetzten Anfang der Iliade erstarren, ja er enthält sich sogar, wie er an den Jähzorn des Atreiden kommt und die Aufzählung der Wohlthaten, welche der Priester dem Gott erzeigt, seiner gewohnten Ironie nicht, so dass die einfache Erzählung fast zu einer Beurtheilung ausschlägt, also zur Rede des Wissenden wird, auf die sich freilich die dramatische Darstellung des Dichters nicht einlassen kann. Deswegen ist sie auch so wesentlich verschieden von derjenigen Darstellung und Nachahmung, welche in der dramatisch belebten Dialektik seiner eignen Werke herrscht, worin es doch immer nur auf jenes Urtheil in der Rede des Wissenden abgesehen ist. Während diese Macht des Dramatischen, wo die Worte Thaten und die Thaten lebendig wirkende Bilder werden, die Dichter ganz in die unwahre Erscheinung hinabreisst, wie wir oben gesehn haben, ist sie durch Platon der Wahrheit dienstbar geworden, theils indem sie den idealen Sokrates darstellt, theils indem sie nur die Rede des Wissenden trägt und hebt. Dennoch muss man zugestehn, dass die vorliegende Bestimmung des Dramatischen als die eigentlichste Nachahmung, sofern darin auch der Vortrag nachahmend ist, ziemlich äusserlich genannt zu werden verdient, wenn gleich von dem Gedanken, das Dramatische sei die vollkommenste und wirklichste Nachahmung, sei ein eignes, selbstständig fortschreitendes Leben mit seinem eignen bewegenden Mittelpunkt,

ohne Zweifel ein guter Weg zur Ergreifung der Sache ausgehen könnte. Dies gereicht indessen Platon keineswegs zum Tadel, da er ja ausdrücklich erklärt, er wolle an dieser Stelle von den verschiedenen Arten des Vortrags, keineswegs aber von den verschiedenen Arten der Dichtuug handeln, und da bei dieser Gelegenheit nur deswegen das Dramatische jene äusserliche Bestimmung erfährt, weil es eben so wesentlich von der Form abhängt, dass es durchaus durch ihre Bestimmung einen Namen davontragen muss.

Die Gründe, weswegen nun diese Nachahmung, die Aufführung von Komödien und Tragödien, den bildungsfähigen Mitgliedern des angenommenen Staates nicht zu gestatten ist, weil sie nämlich eine Vieltbuerei und schlechte Gewöhnung durch schlechte Vorbilder herbeiführen würde, sind nunmehr an sich für uns nicht mehr von Bedeutung aber anziehend wegen der Art, wie sie vorgetragen werden, und wegen der beiläufigen Aufklärungen, die sie mit sich führen.

Jeder kann nur Eins vollkommen verrichten [1]), und das Nämliche gilt auch wohl von der Nachahmung, dass ein und derselbe nicht im Stande ist Vielerlei so gut wie Eins darzustellen? — Gewiss nicht.

---

1) III, 394. e. *Οὐκοῦν καὶ περὶ μιμήσεως ὁ αὐτὸς λόγος, ὅτι πολλὰ ὁ αὐτὸς μιμεῖσθαι εὖ ὥσπερ ἓν οὐ δυνατός; — Οὐ γὰρ οὖν. — Σχολῇ ἄρα ἐπιτηδεύσει τέ τι ἅμα τῶν ἀξίων λόγου ἐπιτηδευμάτων καὶ πολλὰ μιμήσεται καὶ ἔσται μιμητικός, ἐπεί που οὐδὲ τὰ δοκοῦντα ἐγγὺς ἀλλήλων εἶναι δύο μιμήματα δύνανται οἱ αὐτοὶ ἅμα εὖ μιμεῖσθαι οἷον κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ποιοῦντες. ἢ οὐ μιμήματα ἄρτι τούτω ἐκάλεις; — Ἔγωγε, καὶ ἀληθῆ γε λέγεις ὅτι οὐ δύνανται οἱ αὐτοί. — Οὐδὲ μὴν ῥαψῳδοί γε καὶ ὑποκριταὶ ἅμα. — Ἀληθῆ. — Ἀλλ' οὐδὲ τοι ὑποκριταὶ κωμῳδοῖς τε καὶ τραγῳδοῖς οἱ αὐτοί· πάντα δὲ ταῦτα μιμήματα. ἢ οὔ; — Μιμήματα. — Καὶ ἔτι γε τούτων, ὦ Ἀδείμαντε, φαίνεταί μοι εἰς σμικρότερα κατακεκερματίσθαι ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, ὥστ' ἀδύνατος εἶναι πολλὰ καλῶς μιμεῖσθαι ἢ αὐτὰ ἐκεῖνα πράττειν ὧν δὴ καὶ τὰ μιμήματά ἐστιν ἀφομοιώματα. —*

— Schwerlich also wird irgend Jemand sich zugleich eines würdigen Geschäftes befleissigen und dabei noch vielerlei nachahmend darstellen und im Nachahmen ein Künstler sein können; da ja auch nicht einmal zweierlei Nachahmungen, die einander doch nahe genug zu stehen scheinen, dieselben Personen gut ausführen können, wie Komödien- und Tragödiendichter. Oder nanntest du diese nicht eben Nachahmungen? — Das that ich, und du sagst ganz recht, dass dieselben Männer sich nicht auf Beides verstehen. — Auch nicht Rhapsode und Schauspieler ist ja Jemand zugleich. — Richtig. Ja auch nicht einmal dieselben Schauspieler haben sie in der Komödie und in der Tragödie, und das alles sind doch Nachahmungen, oder nicht? — Nachahmungen. — Und in noch kleinere Theile, als diese, o Adeimantos, scheint mir die menschliche Natur zerstückelt zu sein, so dass einer unfähig ist, vielerlei schön nachzuahmen, eben so wenig als jenes zu verrichten, wovon eben Nachahmungen Abbilder sein sollen.“ —

Was hierin über die Verwandtschaft der komischen und tragischen Kunst gesagt wird, kann man ohne Zweifel als eine wohlberechtigte Auflösung des anziehenden Räthsels ansehen, womit das Gastmahl schliesst, nämlich der künstlerische Komödiendichter müsse auch der Tragödiendichter sein: — weil, erklärt unsere Stelle, beider Kunst in der Nachahmung besteht und nun nicht einzusehen ist, wenn einer doch die nachahmende Kunst inne hat, warum er nicht den komischen und den tragischen Menschen auf gleiche Weise soll darstellen können, welche Forderung freilich dort die Dichter als Praktiker nicht gelten lassen wollen, wenn sie sie gleich gegen den im Reden gewaltigen Sokrates nicht halten können, und welche hier gleich die

folgende Bemerkung und der ganze Zusammenhang wieder zerstört, denn die menschliche Natur ist wunderbar zerstückelt und der Einzelne durch Anlage und Fähigkeit auf ganz Einzelnes gewiesen, wenn er eben zu was Gediegenem gelangen will. Schade ist es gewiss, dass eine solche nicht sehr brauchbare Auflösung die höhere Deutung des schönen Räthsels abschneidet und Solgers tiefsinnige Aufweisung der inneren Einheit des Komischen und Tragischen im Erwin daher wohl schwerlich einen gültigen Zeugen in jenem Ausgange des platonischen Gastmahls hat, es müsste denn sein, dass jene nicht berichteten beweisenden Reden des Sokrates, da sie an kundige Männer ergingen, die Sache selbst tiefer und von einer ganz andern Seite aufgefasst hätten, wogegen aber die gegenwärtige Lage der Verhandlungen leider gar sehr zu sprechen scheint. —

Nicht weniger berühmt fast wie jener Ausspruch über den komischen und tragischen Dichter, aber auch ganz ähnlichen Schicksalen unterworfen ist die Bestimmung, wie weit die nachahmende Darstellung zulässig sei, die Sokrates in Folgendem ausspricht:[1]): „Mich dünkt, sprach ich, wenn der verständige Mann in der Erzählung auf die Rede oder Handlung eines wackern Mannes kommt, so wird er sie wohl, als

1) III, 396. d. Ὁ μέν μοι δοκεῖ, ἦν δ' ἐγώ, μέτριος ἀνὴρ, ἐπειδὰν ἀφίκηται ἐν τῇ διηγήσει ἐπὶ λέξιν τινὰ ἢ πρᾶξιν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ, ἐθελήσειεν ὡς αὐτὸς ὢν ἐκεῖνος ἀπαγγέλλειν καὶ οὐκ αἰσχυνεῖσθαι ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ μιμήσει, μάλιστα μὲν μιμούμενος τὸν ἀγαθὸν ἀσφαλῶς τε καὶ ἐμφρόνως πράττοντα, ἐλάττω δὲ καὶ ἧττον ἢ ὑπὸ νόσων, ἢ ὑπὸ ἐρώτων ἐσφαλμένον ἢ καὶ ὑπὸ μέθης ἤ τινος ἄλλης ξυμφορᾶς. ὅταν δὲ γίγνηται κατά τινα ἑαυτοῦ ἀνάξιον, οὐκ ἐθελήσειεν σπουδῇ ἀπεικάζειν ἑαυτὸν τῷ χείρονι, εἰ μὴ ἄρα κατὰ βραχὺ, ὅταν τι χρηστὸν ποιῇ, ἀλλ' αἰσχυνεῖσθαι, ἅμα μὲν ἀγύμναστος ὢν τοῦ μιμεῖσθαι τοὺς τοιούτους, ἅμα δε καὶ δυσχεραίνων αὑτὸν ἐκμάττειν τε καὶ ἐνιστάναι εἰς οὓς τῶν κακιόνων τύπους ἀτιμάζων τῇ διανοίᾳ, ὅτι



wäre er selbst jener, vortragen wollen und sich einer solchen Nachahmung nicht schämen, und zwar vorzüglich den wackern Mann, indem er sicher und besonnen handelt, nachahmen, minder aber schon und weniger, wenn dieser durch Krankheit oder Liebe oder durch einen Rausch und sonst ein Missgeschick unsicher gemacht worden; kommt er aber an einen seiner unwürdigen, so wird er sich nicht ernsthafter Weise dem schlechteren nachbilden, es müsste denn in Wenigem sein, wenn der auch einmal was Gutes thut; sondern er wird sich schämen, sowohl weil er ungeübt ist, solche nachzuahmen, als auch, weil er unwillig ist, in die Formen Schlechterer sich einzuzwängen und abzudrucken und es sich zur Schmach rechnet in seinem Herzen, es müsste denn ganz zum Scherz geschehen. — Natürlich, sagte er. — Also wird er sich einer solchen Erzählung bedienen, wie wir kurz zuvor an den Homerischen Gedichten gezeigt haben und sein Vortrag wird allerdings Theil haben an beiden, der Nachahmung und der eigentlichen Erzählung, jedoch so, dass in einem grossen Stück eigentlicher Erzählung nur ein wenig Nachahmung vorkommen wird; oder ist es nicht so? — Vollkommen so, sagte er, wie eines solchen Redners Art und Weise nothwendig sein muss." —

Der Homerische Vortrag würde nämlich den wackern Mann überall in den Stand setzen, gegen etwanige Eingriffe der vorkommenden Charaktere in die verbotenen Gegenden Einspruch zu thun, ausserdem

---

μὴ παιδιᾶς χάριν. — Εἰκὸς, ἔφη. — Οὐκοῦν διηγήσει χρήσεται οἵᾳ ἡμεῖς ὀλίγον πρότερον διήλθομεν περὶ τὰ τοῦ Ὁμήρου ἔπη, καὶ ἔσται αὐτοῦ ἡ λέξις μετέχουσα μὲν ἀμφοτέρων, μιμήσεώς τε καὶ τῆς ἄλλης διηγήσεως, σμικρὸν δέ τι μέρος μιμήσεως ἐν πολλῷ λόγῳ τῆς διηγήσεως; ἢ οὐδὲν λέγω; — Καὶ μάλα, ἔφη, οἷόν γε ἀνάγκη τὸν τύπον εἶναι τοῦ τοιούτου ῥήτορος. —

ist es erlaubt, den würdigen Mann so viel nachzuahmen, wie man will, und zum Scherz auch die Verkehrten, da eine komödirte Missgestalt, wenn auch noch so lebhaft gezeichnet, nicht leicht verführerisch sein wird, und damit wäre denn die Erlaubniss, welche Platon sich selbst im Nachahmen genommen hat, wohl eher gerechtfertigt als getadelt, denn immer hat doch wohl die Nachahmung des würdigen Mannes die Oberhand, und wo Verkehrte dargestellt werden, da kommen sie gewiss nicht zum besten weg. Die ernstliche Verherrlichung schlechter Gemüthsverfassungen ist dagegen, wie wir wissen, besonders in der Tragödie zu finden. Ihre Meister und Darsteller, aber auch die Meister der Possen reissenden und leichtfertigen Komödie werden darauf mit der anmuthigsten Laune und Artigkeit aus dem Staat, in dem die Vieltbuerei nicht geduldet wird, entlassen[1]):

„Wenn uns also ein Mann, der sich künstlicherweise vielgestaltig zeigen und alle Dinge nachahmen kann, in die Stadt käme und seine Dichtungen aufführen wollte, so würden wir ihm, wie es scheint, Verehrung beweisen als einem heiligen, wunderbaren und anmuthigen Mann, ihm aber wohl andeuten, dass ein solcher bei uns in der Stadt nicht sei und auch nicht hereinkommen dürfe, und würden ihn, das

---

1) III, 398. a. b. Ἄνδρα δή, ὡς ἔοικε, δυνάμενον ὑπὸ σοφίας παντοδαπὸν γίγνεσθαι καὶ μιμεῖσθαι πάντα χρήματα, εἰ ἡμῖν ἀφίκοιτο εἰς τὴν πόλιν αὐτός τε καὶ ποιήματα βουλόμενος ἐπιδείξασθαι, προσκυνοῖμεν ἂν αὐτὸν ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδύν, εἴποιμεν δ' ἂν ὅτι οὐκ ἔστι τοιοῦτος ἀνὴρ ἐν τῇ πόλει παρ' ἡμῖν οὐδὲ θέμις ἐγγενέσθαι, ἀποπέμποιμέν τε ἂν εἰς ἄλλην πόλιν μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες καὶ ἐρίῳ στέψαντες, αὐτοὶ δ' ἂν τῷ αὐστηροτέρῳ, καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ χρῴμεθα καὶ μυθολόγῳ ὠφελείας ἕνεκα, ὃς ἡμῖν τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοῖτο καὶ τὰ λεγόμενα λέγοι ἐν ἐκείνοις τοῖς τύποις οἷς κατ' ἀρχὰς ἐνομοθετησάμεθα, ὅτε τοὺς στρατιώτας ἐπεχειροῦμεν παιδεύειν. —

Haupt mit vieler Salbe begossen und mit Wolle bekränzt, in eine andere Stadt geleiten, und uns selbst mit dem strengeren und weniger anmuthigen Dichter und Sagenerzähler wegen der Nützlichkeit begnügen, der uns des würdigen Mannes Vortrag nachahmend darstellt, und was er sagt, nach jenen Vorschriften redet, die wir schon anfänglich gesetzlich gemacht haben, als wir uns daran gaben, die Krieger zu erziehen."

Was in den Büchern vom Staat unmittelbar über die Dichtkunst ausgesprochen wird, das ist nun beigebracht und hoffentlich, im Ganzen wenigstens, nicht gemissdeutet: denn der Grund alles Tadels ist doch die Forderung: die Dichtkunst solle darauf ausgehen, Schönes darzustellen; schön ist aber das sittliche Ideal oder die erscheinende Gerechtigkeit, und wenn dies einmal feststeht, so kann freilich der Streit mit der Dichtkunst nicht vermieden werden. Die Abhandlung über die zulässige Musik dürfte diese Auffassung noch sicherer machen. Nachdem der Theil der Musik, welcher mit Reden zu thun hat, besprochen ist, beginnt die Frage nach der Musik. Auch sie ist, wie wir wissen, eine Nachahmung, und wovon kann sie es anders sein, als von den verschiedenen Gemüthsverfassungen, die sie ausdrückt? — Sokrates meint nun auch, nach dem Vorigen sei es nun wohl jedem ein Leichtes, zu finden, was hierüber gesagt werden müsste, als aber Glaukon davon nichts wissen will, beginnt er folgendermaassen [1]):

1) III, 398. d. — 341. e. *Πάντως δήπου, ἦν δ' ἐγώ, πρῶτον μὲν τόδε ἱκανῶς ἔχεις λέγειν, ὅτι τὸ μέλος ἐκ τριῶν ἐστὶ συγκείμενον, λόγου τε καὶ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ. — Ναί, ἔφη, τοῦτό γε. — Οὐκοῦν ὅσον γε αὐτοῦ λόγος ἐστίν, οὐδὲν δήπου διαφέρει τοῦ μὴ ᾀδομένου λόγου πρὸς τὸ ἐν τοῖς αὐτοῖς δεῖν τύποις λέγεσθαι οἷς ἄρτι προείπομεν καὶ ὡσαύτως; — Ἀληθῆ, ἔφη. — Καὶ μὴν τήν γε ἁρμονίαν*

„Auf alle Weise, sagte ich, wirst du doch zuerst dieses gründlich zu sagen wissen, dass der Gesang aus dreierlei besteht, den Worten, der Melodie und dem Rhythmus. — Ja, sagte er, das wohl. — Was nun davon Rede ist, kann auch nicht verschieden sein von der nicht gesungenen Rede in Bezug darauf, dass es nach demselben Vorbild, welches wir vorher beschrieben haben und auf gleiche Weise gesprochen werden muss? — Richtig, sagte er. — Und Melodie und Rhythmus müssen doch der Rede folgen? — Wie sollten sie nicht? — Aber Klagen und Jammer, sagten wir doch, brauchten wir in den Reden gar nicht. — Freilich nicht. — Welches sind nun die kläglichen Tonarten? Sage du es mir, denn du bist ja ein Tonkünstler.—

---

καὶ ῥυθμὸν ἀκολουθεῖν δεῖ τῷ λόγῳ. — Πῶς δ' οὔ; — Ἀλλὰ μέντοι θρήνων τε καὶ ὀδυρμῶν ἔφαμεν ἐν λόγοις οὐδὲν προςδεῖσθαι. — Οὐ γὰρ οὖν. — Τίνες οὖν θρηνώδεις ἁρμονίαι; λέγε μοι· σὺ γὰρ μουσικός. — Μιξολυδιστὶ, ἔφη, καὶ συντονολυδιστὶ καὶ τοιαῦται τινές. — Οὐκοῦν αὗται, ἦν δ' ἐγὼ, ἀφαιρετέαι· ἄχρηστοι γὰρ καὶ γυναιξὶν ἃς δεῖ ἐπιεικεῖς εἶναι, μὴ ὅτι ἀνδράσιν. — Πάνυ γε. — Ἀλλὰ μὴν μέθη γε φύλαξιν ἀπρεπέστατον καὶ μαλακία καὶ ἀργία. — Πῶς γὰρ οὔ; — Τίνες οὖν μαλακαί τε καὶ συμποτικαὶ τῶν ἁρμονιῶν; — Ἰαστὶ, ἦ δ' ὅς, καὶ λυδιστὶ, αἵ τινες χαλαραὶ καλοῦνται. — Ταύταις οὖν, ὦ φίλε, ἐπὶ πολεμικῶν ἀνδρῶν ἔσθ' ὅ τι χρήσει; — Οὐδαμῶς, ἔφη· ἀλλὰ κινδυνεύει σοι δωριστὶ λείπεσθαι καὶ φρυγιστί. — Οὐκ οἶδα, ἔφην ἐγὼ, τὰς ἁρμονίας, ἀλλὰ κατάλιπε ἐκείνην τὴν ἁρμονίαν ἣ ἔν τε πολεμικῇ πράξει ὄντος ἀνδρείου καὶ ἐν πάσῃ βιαίῳ ἐργασίᾳ πρεπόντως ἂν μιμήσαιτο φθόγγους τε καὶ προσῳδίας, καὶ ἀποτυχόντος ἢ εἰς τραύματα ἢ εἰς θανάτους ἰόντος ἢ εἴς τινα ἄλλην ξυμφορὰν πεσόντος, ἐν πᾶσι τούτοις παρατεταγμένως καὶ καρτερούντως ἀμυνομένου τὴν τύχην· καὶ ἄλλην αὖ ἐν εἰρηνικῇ καὶ μὴ βιαίῳ ἀλλ' ἐν ἑκουσίῳ πράξει ὄντος, ἢ τινά τι πείθοντός τε καὶ δεομένου, ἢ εὐχῇ θεὸν ἢ διδαχῇ καὶ νουθετήσει ἄνθρωπον, ἢ τοὐναντίον ἄλλῳ δεομένῳ ἢ διδάσκοντι ἢ μεταπείθοντι ἑαυτὸν ὑπέχοντα, καὶ ἐκ τούτων πράξαντα κατὰ νοῦν, καὶ μὴ ὑπερηφάνως ἔχοντα, ἀλλὰ σωφρόνως τε καὶ μετρίως ἐν πᾶσι τούτοις πράττοντά τε καὶ τὰ ἀποβαίνοντα ἀγαπῶντα. ταύτας δύο ἁρμονίας, βίαιον, ἑκούσιον, δυστυχούντων, εὐτυχούντων, σωφρόνων, ἀνδρείων αἵτινες φθόγγους μιμήσονται κάλλιστα, ταύτας λεῖπε. — Ἀλλ', ἦ δ' ὅς, οὐκ ἄλλας αἰτεῖς λείπειν ἢ ἃς νῦν δὴ ἐγὼ

Die vermischtlydische und die hochlydische und einige ähnliche. — Diese also sind auszuschliessen, denn sie sind schon Weibern nichts nutz, die tüchtig werden sollen, geschweige denn Männern. — Ganz gewiss. — Aber Trunkenheit, Weichlichkeit und Faulheit ist doch für Wehrmänner das Unziemlichste. — Ohne Zweifel. — Welche Tonarten sind also weichlich und bei Gastmählern üblich? — Ionisch und lydisch, sprach er, welche auch die schlaffen heissen. — Wirst du also diese, lieber Freund, für kriegerische Männer irgend brauchen können? — Keineswegs, sagte er, und so scheint dir nur dorisch und phrygisch übrig zu bleiben. — Ich kenne die Tonarten nicht, sagte ich; aber lass mir jene Tonart übrig, welche dessen Töne und Sylbenmasse angemessen darstellt, der sich in kriegerischen Verrichtungen und allen gewaltthätigen Zuständen tapfer beweiset, und der auch, wenn es misslingt, oder wenn er in Wunden und Tod geht oder sonst von einem Unglück befallen wird, in alle dem wohlgerüstet und ausharrend sein Schicksal besteht. Und noch eine andere für den, der sich in friedlicher, nicht gewaltsamer, sondern gemächlicher Thätigkeit befindet, sei es, dass er einen Andern wozu überredet oder erbittet, durch Gebete Gott oder

---

*ἔλεγον. — Οὐκ ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, πολυχορδίας γε οὐδὲ παναρμονίου ἡμῖν δεήσει ἐν ταῖς ᾠδαῖς τε καὶ μέλεσιν. — Οὔ μοι, ἔφη, φαίνεται. — Τριγώνων ἄρα καὶ πηκτίδων καὶ πάντων ὀργάνων, ὅσα πολύχορδα καὶ πολυαρμονία, δημιουργοὺς οὐ θρέψομεν. — Οὐ φαινόμεθα. — Τί δέ; αὐλοποιοὺς ἢ αὐλητὰς παραδέξει εἰς τὴν πόλιν; ἢ οὐ τοῦτον πολυχορδότατον, καὶ αὐτὰ τὰ παναρμόνια αὐλοῦ τυγχάνει ὄντα μιμήματα; — Δῆλα δή, ἦ δ' ὅς. — Λύρα δή σοι, ἦν δ' ἐγώ, καὶ κιθάρα λείπεται, καὶ κατὰ πόλιν χρήσιμα· καὶ αὖ κατ' ἀγροὺς τοῖς νομεῦσι σύριγξ ἄν τις εἴη. — Ὡς γοῦν, ἔφη, ὁ λόγος ἡμῖν σημαίνει. — Οὐδέν γε, ἦν δ' ἐγώ, καινὸν ποιοῦμεν, ὦ φίλε, κρίνοντες τὸν Ἀπόλλω καὶ τὰ τοῦ Ἀπόλλωνος ὄργανα πρὸ Μαρσύου τε καὶ τῶν ἐκείνου ὀργάνων.*

durch Belehrung und Ermahnung Menschen, sei es im Gegentheil, dass er selbst einem andern Bittenden oder Belehrenden und Umstimmenden sich hingiebt und demgemäss verständig handelt und sich nicht hochfahrend zeigt, sondern sich in alle dem besonnen und gemässigt beträgt und mit dem Ausgang zufrieden ist. Diese beiden Tonarten, eine gewaltige und eine gemächliche, welche die Töne der Besonnenen und Tapfern im Unglück und im Glück am schönsten nachahmen werden, diese lass mir. — Gut, sagte er, du willst keine anderen behalten, als die ich eben nannte. — Wir werden also zu unsern Gesängen und Liedern keiner vielsaitigen Instrumente und keines auf allerlei Tonarten eingerichteten bedürfen? — Nein, sagte er, es scheint nicht. — Leute also, die Harfen und Cymbeln machen und alle Instrumente, die aus vielen Saiten bestehen und für viele Tonarten gerecht sind, werden wir nicht hegen. — Wohl nicht. — Und wirst du Flötenmacher und Flötenspieler in die Stadt aufnehmen? oder ist dies nicht gerade das vielseitigste Instrument, und sind nicht die auf alle Tonarten eingerichteten nur Nachahmungen der Flöte? — Offenbar, sprach er. — Also bleiben dir die Lyra, sprach ich, und die Kithara, und sind in der Stadt zu gebrauchen; auf dem Lande dagegen würden die Hirten eine Art Pfeife haben. — So bescheidet uns wenigstens die Rede, sagte er. — Und, sprach ich, wir werden ja auch wohl nichts Unerhörtes thun, lieber Freund, wenn wir den Apollon und seine Instrumente dem Marsyas und den seinigen vorziehn.“ —

Die Abhandlung der Rhythmen und Taktfüsse setzt Sokrates auf den Damon aus, und bemüht sich nur ganz von ferne wahrscheinlich zu machen, dass auch hier jedes Einzelne einen bestimmten Charakter habe, um nur schnell zu der höchst anziehenden Ver-

wendung seiner Ansicht von der musikalischen Nachahmung zu gelangen, besonders da die Unterscheidung der einzelnen Rhythmen nach dem Ausdruck des Geistigen ihre Schwierigkeiten hat[1]). „Das aber kannst du doch wohl unterscheiden, fährt Sokrates fort, dass das Wohlanständige und Unanständige dem Wohlgemessenen und Ungemessenen folgt? — Wie sollt' ich nicht? — Aber das Wohlgemessene und Ungemessene wird, das Eine dem richtigen Vortrage, das Andre dem entgegengesetzten folgen und sich ähnlich machen, und eben so die richtige und falsche Tonart, wenn doch überhaupt Rhythmus und Melodie der Rede und nicht die Rede ihnen folgt. — Allerdings, sprach er, müssen diese der Rede folgen. — Aber die Art und Weise des Vortrags und die Rede, folgt die nicht der Gesinnung der Seele? — Wie sollte sie nicht? — Und dem Vortrage das Uebrige? — Ja. — Also Wohlredenheit und Wohlklang, Wohl-

---

1) III, 400. c. *Ἀλλὰ τόδε γε, ὅτι τὸ τῆς εὐσχημοσύνης τε καὶ ἀσχημοσύνης τῷ εὐρύθμῳ τε καὶ ἀῤῥύθμῳ ἀκολουθεῖ, δύνασαι διελέσθαι; — Πῶς δ' οὔ; — Ἀλλὰ μὴν τὸ εὔρυθμόν γε καὶ ἄῤῥυθμον τὸ μὲν τῇ καλῇ λέξει ἕπεται ὁμοιούμενον, τὸ δὲ τῇ ἐναντίᾳ, καὶ τὸ εὐάρμοστον καὶ ἀνάρμοστον ὡσαύτως, εἴπερ ῥυθμός γε καὶ ἁρμονία λόγῳ, ὥσπερ ἄρτι ἐλέγετο, ἀλλὰ μὴ λόγος τούτοις. — Ἀλλὰ μὴν, ἦ δ' ὅς, ταῦτά γε λόγῳ ἀκολουθητέον. — Τί δ' ὁ τρόπος τῆς λέξεως, ἦν δ' ἐγὼ, καὶ ὁ λόγος; οὐ τῷ τῆς ψυχῆς ἤθει ἕπεται; — Πῶς γὰρ οὔ; — Τῇ δὲ λέξει τἆλλα; — Ναί. — Εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐηθείᾳ ἀκολουθεῖ, οὐχ ἣν ἄνοιαν οὖσαν ὑποκοριζόμενοι καλοῦμεν ὡς εὐήθειαν, ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν. — Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη. — Ἆρ' οὖν οὐ πανταχοῦ ταῦτα διωκτέα τοῖς νέοις; εἰ μέλλουσι τὸ αὑτῶν πράττειν; — Διωκτέα μὲν οὖν. — Ἔστι δέ γέ που πλήρης μὲν γραφικὴ αὐτῶν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη δημιουργία, πλήρης δὲ ὑφαντικὴ καὶ ποικιλία, καὶ οἰκοδομία καὶ πᾶσα αὖ ἡ τῶν ἄλλων σκευῶν ἐργασία, ἔτι δὲ ἡ τῶν σωμάτων φύσις καὶ ἡ τῶν ἄλλων φυτῶν. Ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις ἔνεστι εὐσχημοσύνη ἢ ἀσχημοσύνη· καὶ ἡ μὲν ἀσχημοσύνη καὶ ἀῤῥυθμία καὶ ἀναρμοστία κακολογίας καὶ κακοηθείας ἀδελφὰ, τὰ δ' ἐναντία τοῦ*

anständigkeit und schöne Bewegung, Alles folgt der Wohlgesinntheit und Güte der Seele, nicht etwa wie wir liebkosend auch den Dummen eine gute Seele nennen, sondern dem zu wahrhaft guter und schöner Gesinnung geordneten Gemüth. — Auf alle Weise, sagte er. — Müssen nun hiernach nicht allenthalben die Jünglinge trachten, wenn sie das Ihrige thun sollen? — Freilich müssen sie das. — Denn voll davon ist ja die Mahlerei und alle Arbeiten dieser Art, eben so die Weberei und Stickerei, die Baukunst und die Verfertigung aller übrigen Geräthe, auch die Natur des Leibes und aller übrigen Gewächse. Denn in allen diesen wohnt eine Wohlanständigkeit oder Unanständigkeit, und die Unanständigkeit und Ungemessenheit und Misstönigkeit sind dem schlechten Geschwätz und der Uebelgesinntheit verschwistert, das Gegentheil aber mit dem Gegentheil dem besonnenen und guten Gemüth verschwistert und dessen Darstellung. — Vollkommen richtig, sagte er. — Müssen wir also die Dichter al-

---

*ἐναντίου, σώφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἤθους, ἀδελφά τε καὶ μιμήματα. — Παντελῶς μὲν οὖν, ἔφη. — Ἆρ᾽ οὖν τοῖς ποιηταῖς ἡμῖν μόνον ἐπιστατητέον καὶ προσαναγκαστέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἤθους ἐμποιεῖν τοῖς ποιήμασιν ἢ μὴ παρ᾽ ἡμῖν ποιεῖν, ἢ καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς ἐπιστατέον καὶ διακωλυτέον τὸ κακόηθες τοῦτο καὶ ἀκόλαστον καὶ ἀνελεύθερον καὶ ἄσχημον μήτε ἐν εἰκόσι ζώων μήτε ἐν οἰκοδομήμασι μήτε ἐν ἄλλῳ μηδενὶ δημιουργουμένῳ ἐμποιεῖν, ἢ ὁ μὴ οἷός τε ὢν οὐκ ἐατέος παρ᾽ ἡμῖν δημιουργεῖν, ἵνα μὴ ἐν κακίας εἰκόσι τρεφόμενοι ἡμῖν οἱ φύλακες ὥσπερ ἐν κακῇ βοτάνῃ, πολλὰ ἑκάστης ἡμέρας κατὰ σμικρὸν ἀπὸ πολλῶν δρεπόμενοί τε καὶ νεμόμενοι, ἕν τι ξυνιστάντες λανθάνωσι κακὸν μέγα ἐν τῇ αὑτῶν ψυχῇ· ἀλλ᾽ ἐκείνους ζητητέον τοὺς δημιουργοὺς τοὺς εὐφυῶς δυναμένους ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν, ἵν᾽ ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλῃ, ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ ξυμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα; — Πολὺ γὰρ ἂν κάλλιστα οὕτω τραφεῖεν. —*

lein in Aufsicht halten und sie nöthigen, dieser guten Gesinnung Bild in ihren Gedichten zu zeichnen oder gar bei uns nicht zu dichten? oder müssen auch alle andere Arbeiten unter Aufsicht stehen und abgehalten werden, dies Bösartige und Unbändige, Unedle und Unanständige weder in Abbildungen des Lebenden, noch in Gebäuden, noch an irgend einem andern Werk anzubringen; oder wer das nicht könnte, dem wäre nicht zu verstatten, bei uns zu arbeiten, damit nicht unsere Wehrmänner, wenn sie bei lauter schlechten Bildern des Schlechten aufgezogen, wie bei schlechtem Futter täglich, wiewohl bei Wenigem, Vieles von Vielerlei abpflücken und geniessen, am Ende unvermerkt Ein grosses Uebel in ihrer Seele angerichtet haben. Sondern solche Künstler müssen wir suchen, welche eine glückliche Gabe besitzen, der Natur des Schönen und Anständigen überall nachzuspüren, damit unsere Jünglinge, wie in einer gesunden Gegend wohnend, von allen Seiten gefördert werden, woher ihnen nur gleichsam eine milde aus heilsamer Gegend Gesundheit herwehende Luft irgend etwas von schönen Werken für das Gesicht oder Gehör zuführen, und sie so unvermerkt, gleich von Kindheit an zur Aehnlichkeit, Freundschaft und Uebereinstimmung mit der schönen Rede anleiten möge."

Die schöne Rede bedeutet hier, wie man aus dem Verfolg sieht, nicht bloss den richtigen Vortrag, sondern die Rede des Wissenden. Die Aehnlichkeit, Freundschaft und Uebereinstimmung mit ihr, zu welcher das Schöne der wahren und ächten Nachahmekunst anleitet, liegt im Gebiete der Vorstellung und ist als Zustand diejenige tugendhafte Seelenverfassung, welche Besonnenheit genannt wird. Diese Tugend der richtigen Vorstellung wird als Vorbereitung auf

die Tugend, welche von der Herrschaft der Erkenntniss ausgeht, auf die Gerechtigkeit, anzusehen sein. Wie nun die Besonnenheit die Vorbildung zur Gerechtigkeit, so ist die Musik und das übrige Kunstschöne die Vorbereitung auf die Rede des Wissenden, die durch sie von Aussen her richtig geleitete und gewöhnte Vorstellung auf die Erkenntniss, welche die Philosophie giebt. Das nähere Verhältniss dieses Kunstschönen zu der Erscheinung des Schönen im Menschen, die Liebe und Schönheit des Musikalischen liegt nun in dem Verfolg dieser Stelle, der schon oben [1]) zur Entwickelung der platonischen Ansicht von der Liebe und Schönheit angezogen und benutzt wurde und hier nun zur Bestätigung des eben Gesagten noch einmal anzusehen sein wird. Ist das Schöne die Erscheinung einer durch richtige Vorstellung besonnenen Seelenverfassung, so ist davon ein Abbild Alles, was nach den bisherigen Erörterungen das ächte Schöne der nachahmenden Kunst genannt werden muss, wenn aber das Schöne die Erscheinung der durch Erkenntniss tugendhaften und richtigen Seelenverfassung ist, dann ist ihm jenes Kunstschöne zwar verwandt, aber doch nicht mehr sein eigentliches Abbild, denn alles Kunstschöne und alle Künstler sind ja so sehr ohne Erkenntniss, dass sie immer unter Aufsicht der Wissenden gehalten werden müssen, wenn sie nicht fehlen sollen; vielmehr giebt von dieser höheren Tugend nur die schöne Rede des Wissenden selbst ein richtiges Abbild. Aber auch wieder schöner als diese angewandte Erkenntniss ist die Erkenntniss selbst, und das höchste Schöne oder die Schönheit selbst kann nirgends anders geschaut werden, als in dem Guten selbst, in

1) S. 67—73.

der Idee des Guten, der Ursache sowohl aller Erkenntniss, als auch alles wahrhaft Seienden.

Jedoch hierüber, über das Verhältniss des Kunstschönen und alles übrigen einzelnen Schönen zu der Idee der Schönheit, dann der Beweis, das Gebiet des einzelnen Schönen sei die Vorstellung, und über die Bestimmung des Vorstellbaren und Erkennbaren müssen wir Platon selbst hören, und zwar die Erörterung dieser Fragen am Ende des fünften Buches. Diese Erörterung geht von den attischen Kunstliebhabern aus. Sokrates nämlich nennt weisheitliebend alle diejenigen, welche sich gern unterrichten und unersättlich nach Kenntnissen trachten. Darauf sagt Glaukon [1]): „Da wirst du aber viele und wunderliche Leute so nennen müssen. Denn zuerst alle Schaulustigen scheinen mir dahin zu gehören, weil es ihnen lieb ist, etwas zu erfahren, und dann die Hörbegierigen passen sich gar wunderlich unter die Freunde der Weisheit, da sie ja an Reden und ähnlichen Verkehr gar nicht recht heranwollen, aber

1) V, 475. d. *Πολλοὶ ἄρα καὶ ἄτοποι ἔσονταί σοι τοιοῦτοι· οἵ τε γὰρ φιλοθεάμονες πάντες ἔμοιγε δοκοῦσι τῷ καταμανθάνειν χαίροντες τοιοῦτοι εἶναι, οἵ τε φιλήκοοι ἀτοπώτατοί τινές εἰσιν ὥς γ' ἐν φιλοσόφοις τιθέναι, οἳ πρὸς μὲν λόγους καὶ τοιαύτην διατριβὴν ἑκόντες οὐκ ἂν ἐθέλοιεν ἐλθεῖν; ὥςπερ δὲ ἀπομεμισθωκότες τὰ ὦτα ἐπακοῦσαι πάντων χορῶν περιθέουσι τοῖς Διονυσίοις οὔτε τῶν κατὰ πόλεις οὔτε τῶν κατὰ κώμας ἀπολειπόμενοι. Τούτους οὖν πάντας καὶ ἄλλους τοιούτων τινῶν μαθητικοὺς καὶ τοὺς τῶν τεχνυδρίων φιλοσόφους φήσομεν; — Οὐδαμῶς; εἶπον, ἀλλ' ὁμοίους μὲν φιλοσόφοις. — Τοὺς δὲ ἀληθινούς, ἔφη, τίνας λέγεις; — Τοὺς τῆς ἀληθείας ἦν δ' ἐγὼ, φιλοθεάμονας; — Καὶ τοῦτο μέν γ' ἔφη, ὀρθῶς· ἀλλὰ πῶς αὐτὰ λέγεις; — Οὐδαμῶς, ἦν δ' ἐγὼ, ῥᾳδίως πρός γε ἄλλον· σὲ δὲ, οἶμαι, ὁμολογήσειν μοι τὸ τοιόνδε. — Τὸ ποῖον; — Ἐπειδή ἐστιν ἐναντίον καλὸν αἰσχρῷ, δύο αὐτὼ εἶναι. — Πῶς δ' οὔ; — Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἓν ἑκάτερον; — Καὶ τοῦτο. — Καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον. — Ὀρθῶς, ἔφη, λέγεις. — Ταύτῃ τοίνυν, ἦν δ' ἐγὼ, διαιρῶ, χωρὶς μὲν οὓς νῦν δὴ ἔλεγες φιλοθεάμονάς τε καὶ φιλοτέχνους καὶ πρακτι-*



grade als ob sie ihre Ohren dazu vermiethet hätten, alle Chöre mit anzuhören, auf den Dionysien herumlaufen und sie weder auf dem Lande noch in der Stadt versäumen. Alle diese nun und andere, die ähnliche Dinge und allerhand kleine Kunststücke lernen wollen, werden wir sie Weisheitliebende nennen? — Gar nicht, sagte ich, sondern den Weisheitliebenden nur ähnlich. — Und welche, sagte er, verstehst du dann unter den eigentlichen? — Diejenigen, sagte ich, welche die Wahrheit zu schauen lieben. — Und zwar mit Recht, sagte er; aber wie erklärst du es? — Einem Andern gar nicht leicht, erwiederte ich; du aber, glaub' ich, wirst mir dies zugestehen. — Welches? — Dass schön und hässlich, als einander entgegengesetzt, zweierlei ist. — Natürlich. — Also wenn zwei, auch jedes von ihnen eins. — Auch dieses. — Und mit dem Gerechten und Ungerechten, dem Bösen und Guten, kurz mit allen Begriffen hat es dieselbe Bewandtniss, jeder ist für sich eins, jeder erscheint aber auch, weil er durch seine Gemeinschaft

---

*κοὺς, καὶ χωρὶς αὖ περὶ ὧν ὁ λόγος, οὓς μόνους ἄν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους. — Πῶς, ἔφη, λέγεις; — Οἱ μέν που, ἦν δ᾽ ἐγὼ φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τάς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χρόας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι. — Ἔχει γὰρ οὖν δὴ, ἔφη, οὕτως. — Οἱ δὲ δὴ ἐπ᾽ αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾷν καθ᾽ αὑτὸ ἆρα οὐ σπάνιοι ἂν εἶεν; — Καὶ μάλα. — Ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἄν τις ἡγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἕπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; σκόπει δέ, τὸ ὀνειρώττειν ἆρα οὐ τόδε ἐστὶν, ἐάν τ᾽ ἐν ὕπνῳ τις ἐάν τε ἐγρηγορὼς τὸ ὅμοιόν τῳ μὴ ὅμοιον ἀλλ᾽ αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ᾧ ἔοικεν; — Ἐγὼ γοῦν ἂν, ἦ δ᾽ ὅς, φαίην ὀνειρώττειν τὸν τοιοῦτον. — Τί δέ; ὁ τἀναντία τούτων ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾷν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὖ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν; — Καὶ μάλα, ἔφη, ὕπαρ. — Οὐκοῦν, τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γιγνώσκοντος γνώμην ἂν ὀρθῶς φαῖμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος.*

mit Handlungen und körperlichen Dingen und andern Begriffen überall zum Vorschein kommt, als Vieles. — Du hast Recht, sagte er. — Ich mache also, sagte ich, folgenden Unterschied: auf der einen Seite sind diejenigen, welche du eben schaulustig, kunstliebend und übend nanntest, und auf der andern wiederum diejenigen, von denen die Rede ist, und die man mit Recht weisheitliebend nennen kann. — Wie meinst du das? fragte er. — Die Hörbegierigen und Schaulustigen, sprach ich, lieben doch die schönen Töne, Farben und Gestalten und Alles, was aus dergleichen gearbeitet ist, die Natur des Schönen selbst aber ist ihre Seele unfähig zu sehen und zu lieben. — So freilich, sagte er, verhält es sich. — Die nun aber dem Schönen selbst zu nahen und es für sich selbst zu betrachten vermögen, sind die wohl nicht selten? — Gar sehr. — Wer nun zwar schöne Dinge anerkennt, die Schönheit selbst aber weder anerkennt, noch auch Einem, der ihn zur Erkenntniss derselben führen will, zu folgen vermag, scheint dir der wachend oder träumend zu leben? Bedenke nur, besteht das Träumen nicht darin, dass jemand etwas einem Aehnliches nicht für ähnlich, sondern für die Sache selbst hält, der es gleicht? — Ich wenigstens, sprach er, würde sagen, dass der träume. — Und was dünkt dich von dem, der ganz im Gegentheil die Schönheit selbst für etwas hält, auch sie selbst sowohl als das an ihr Theilhabende erblicken kann, und weder das Theilhabende für sie selbst, noch sie selbst für das Theilhabende hält? lebt der auch wieder träumend oder wachend? — Gar sehr wachend, sagte er. — Seine Gedanken also, weil er erkennt, würden wir wohl Einsicht nennen, das Andere aber Meinung, weil er nur etwas meint oder sich vorstellt."

Nun schreitet die Untersuchung fort zu der Fra-

ge, wo sich die Vorstellung aufhalte und in welchem Verhältniss sie zu der Erkenntniss stehe [1]). Die Erkenntniss geht auf das Seiende, das vollkommen Seiende ist auch vollkommen erkennbar, das auf keine Weise Seiende aber auch ganz und gar nicht erkennbar. Darauf also wird sich die Unkenntniss beziehen; und so wird auch für das zwischen beiden Liegende etwas zu suchen sein, wenn es ein solches giebt. Nun sind Vorstellung und Erkenntniss zwei verschiedene Vermögen, bewirken also auch jede etwas Verschiedenes, und das Erkennbare und Vorstellbare mithin nicht dasselbe [2]). Auf der andern Seite ist auch das Vorstellbare etwas und keineswegs das Nichtseiende, oder nichts, worauf die Unkenntniss sich bezieht [3]). „Also

---

1) V, 477. a. *Ἱκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῇ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον; — Ἱκανώτατα. — Εἶεν· εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος; — Μεταξύ. — Οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἂν ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τῷ μὴ ὄντι, ἐπὶ τῷ μεταξὺ δὲ τούτῳ μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὂν τοιοῦτον. —*

2) V, 478. a. *Δόξα δέ, φαμέν, δοξάζειν; — Ναί. — Ἦ ταὐτὸν ὅπερ ἐπιστήμη γιγνώσκει; καὶ ἔσται γνωστόν τε καὶ δοξαστὸν τὸ αὐτό; ἢ ἀδύνατον; — Ἀδύνατον, ἔφη, ἐκ τῶν ὡμολογημένων, εἴπερ ἐπ' ἄλλῳ ἄλλη δύναμις πέφυκε, δυνάμεις δὲ ἀμφότεραί ἐστον, δόξα τε καὶ ἐπιστήμη, ἄλλη δὲ ἑκατέρα, ὥς φαμεν. ἐκ τούτων δὴ οὐκ ἐγχωρεῖ γνωστὸν καὶ δοξαστὸν ταὐτὸν εἶναι.*

3) V, 478. b. *Οὐκ ἄρα ὂν οὐδὲ μὴ ὂν δοξάζει. — Οὐ γάρ. — Οὔτε ἄρα ἄγνοια οὔτε γνῶσις δόξα ἂν εἴη. — Οὐκ ἔοικεν. — Ἆρ' οὖν ἐκτὸς τούτων ἐστὶν ὑπερβαίνουσα ἢ γνῶσιν σαφηνείᾳ ἢ ἄγνοιαν ἀσαφείᾳ; — Οὐδέτερα. — Ἀλλ' ἆρα, ἦν δ' ἐγώ, γνώσεως μέν σοι φαίνεται δόξα σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον; — Καὶ πολύ γε, ἔφη. — Ἐκτὸς δ' ἀμφοῖν κεῖται; — Ναί. — Μεταξὺ ἄρα ἂν εἴη τούτοιν δόξα. — Κομιδῇ μὲν οὖν. — Οὐκοῦν ἔφαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν, εἴ τι φανείη οἷον ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν, τὸ τοιοῦτον μεταξὺ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος, καὶ οὔτε ἐπιστήμην οὔτε ἄγνοιαν ἐπ' αὐτῷ ἔσεσθαι, ἀλλὰ τὸ μεταξὺ αὖ φανὲν ἀγνοίας καὶ ἐπιστήμης;*

weder Seiendes noch Nichtseiendes stellt die Vorstellung vor? — Freilich nicht. — So wäre denn die Vorstellung weder Erkenntniss noch Unkenntniss. — So scheint es. — Ist sie nun etwa ansserhalb beider entweder die Erkenntniss übertreffend an Sicherheit, oder die Unkenntniss an Unsicherheit? — Keins von beiden. — Scheint dir also, fragte ich, die Vorstellung dunkler als die Einsicht und heller als die Unkenntniss? — Bei weitem, sagte er. — Und innerhalb beider liegt sie? — Ja. — Ein Mittelding also zwischen diesen beiden wäre die Vorstellung. — Ganz gewiss. — Nun sagten wir doch in dem Vorigen, wenn sich etwas zeige als zugleich seiend und nichtseiend, so liege es mitten inne zwischen dem rein Seienden und dem auf alle Weise Nichtseienden, und weder Erkenntniss noch Unkenntniss werde dafür da sein, sondern wieder das, was sich zwischen der Erkenntniss und Unkenntniss zeigte? — Richtig. — Und zwischen diesen hat sich ja das, was wir Vorstellung nennen, gezeigt. — Das hat es. — Das also, wie es scheint, wäre uns noch übrig zu suchen, was an beiden, sowohl am Sein als am Nichtsein, Theil hat, und keins von beiden unvermischt mit Recht genannt werden darf, damit, wenn es sich uns gezeigt hat, wir es dann mit Recht vorstellbar nennen, indem wir so den beiden Aeussersten, jedem ein Aeusserstes, nnd dem Mittleren ein Mittleres zuweisen. Nicht so? — Allerdings. —

Darauf ergeht an den Schaulustigen, welcher

---

— Ὀρθῶς. — Νῦν δέ γε πέφανται μεταξὺ τούτοιν ὃ δὴ καλοῦμεν δόξαν. — Πέφανται. — Ἐκεῖνο δὴ λείποιτ' ἂν ἡμῖν εὑρεῖν, ὡς ἔοικε, τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, καὶ οὐδέτερον εἰλικρινὲς ὀρθῶς ὂν προσαγορευόμενον, ἵνα ἐὰν φανῇ δοξαστὸν αὐτὸ εἶναι, ἐν δίκῃ προσαγορεύωμεν, τοῖς μὲν ἄκροις τὰ ἄκρα, τοῖς δὲ μεταξὺ τὰ μεταξὺ ἀποδιδόντες. ἢ οὐχ' οὕτως; — Οὕτως. —

zwar vielerlei Schönes, aber nicht die Idee der Schönheit anerkennt, die Frage[1]): „Ob es unter jenem vielen Schönen wohl ein einziges gäbe, welches nicht auch hässlich erscheinen könnte, und unter dem Gerechten, was nicht auch ungerecht, und unter dem Heiligen, was nicht auch unheilig? — Glaukon antwortet: Keins, sondern nothwendig wird es irgendwie hässlich erscheinen und so auch das Uebrige, wonach du fragst.“

Dies wird so leicht zugestanden, weil oben schon bewiesen ist, dass nie die Erscheinung vollkommen der Idee entspreche; vielmehr ist die Erscheinung und die Vorstellung, so wird hier der Beweis geführt, dem Gesetz der Gegensätze unterworfen, und den Gegensätzen ist es eigen, an einander Theil zu haben, oder, wenn man bis zum Phädon zurückdenkt, sogar ineinander überzugehn, oder wie es hier gefasst wird aus verschiedenen Gesichtspunkten, beides zugleich zu sein. Zum Beispiel dient, ausser dem Schönen, noch das Doppelte und zugleich Halbe, das Schwere, Leichte, Grosse u. s. w.[2]) „Jegliches von diesem Vielen

---

1) V, 479. a. *Τούτων γὰρ δὴ, ὦ ἄριστε, φήσομεν, τῶν πολλῶν καλῶν μῶν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὁσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον; — Οὔκ, ἀλλ' ἀνάγκη, ἔφη, καὶ καλά πως αὐτὰ καὶ αἰσχρὰ φανῆναι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐρωτᾷς.* —

2) *Πότερον οὖν ἔστιν μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο ὃ ἄν τις φῇ αὐτὸ εἶναι; — Ἔχεις οὖν αὐτοῖς, ἦν δ' ἐγὼ, ὅ τι χρήσει, ἢ ὅποι θήσεις καλλίω θέσιν τῆς μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι; οὔτε γάρ που σκοτωδέστερα μὴ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι φανήσεται, οὔτε φανότερα ὄντος πρός τὸ μᾶλλον εἶναι. — Ἀληθέστατα, ἔφη. — Εὑρήκαμεν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντες καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς. — Εὑρήκαμεν. — Προωμολογήσαμεν δέ γε, εἴ τι τοιοῦτον φανείη, δοξαστὸν αὐτὸ ἀλλ' οὐ γνωστὸν δεῖν λέγεσθαι, τῇ μεταξὺ δυνάμει τὸ μεταξὺ πλανητὸν ἁλισκόμενον; — Ὡμολογήκαμεν. — Τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὁρῶντας μηδ' ἄλλῳ ἐπ' αὐτὸ ἄγοντι δυναμένους ἕπεσθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον*

ist nicht mehr, als es nicht ist das, was einer davon aussagt."

„Weisst du also, was du damit anfangen und an was für einen bessern Platz du diese Dinge stellen sollst, als zwischen das Sein und Nichtsein? Denn sie können sich ja weder dunkler als das Nichtseiende zeigen, so dass sie etwa mehr nicht wären, noch auch heller und mehr seiend als das Seiende. — Sehr richtig, sagte er. — Und so haben wir gefunden, wie es scheint, dass, was die Menge über das Schöne und dergleichen annimmt, sich irgendwo zwischen dem Nichtseienden und dem Wahrhaftseienden herumdreht. — Das haben wir. — Und im Voraus waren wir einig geworden, wenn sich etwas dergleichen zeigen sollte, müsse man es vorstellbar, nicht erkennbar nennen, indem das dazwischen Herumschweifende auch mit dem dazwischen liegenden Vermögen aufgefasst wird. — Darüber waren wir einig. — Die also viel Schönes beschauen, das Schöne selbst aber nicht sehen, auch einem Andern, der sie dazu führen will, nicht folgen können, diese werden wir sagen, stellen Alles vor, erkennen aber von dem, was sie vorstellen, nichts."

Das viele Schöne, welches wir häufig als ein Erscheinendes und als Gegenstand der Wahrnehmung angetroffen, zeigt sich hier nicht minder als vorstellbar, wenn es also weiter unten [1]) bei der Bestimmung der Idee des Guten und Schönen heisst: „Das einzelne oder das viele Schöne werde gesehen, aber nicht gedacht, die Idee des Schönen dagegen

---

*μὴ, καὶ πάντα οὕτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γιγνώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν.* —

1) VI, 507. a. *Καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ.*

werde gedacht, aber nicht gesehen," so ist damit keineswegs der Vorstellung streitig gemacht, dass nicht auch sie auf das Viele gehe. Nun ist dies Viele natürlich nicht mehr das gesehene Viele, die Dinge der Erscheinung selbst, sondern ihre Abdrücke in der Seele, das von derselben vorgestellte Viele und so wenig an die Erscheinung gebunden, dass es sogar Vorstellungen, zum Beispiel eines einzelnen Schönen, geben wird, denen überall keine wirkliche Erscheinung entspricht, da die Vorstellung doch wohl im Stande ist, aus vielen vorkommenden Wahrnehmungen Eine selbstständige Vorstellung zusammenzusetzen. Mag nun aber immerhin jede Vorstellung, also auch die des Kunstschönen, aus der Erscheinung entspringen, auch die selbstständigste, mithin zuletzt doch ein Abbild sein weswegen denn auch vielleicht alle Bilder der schönen Kunst Nachahmungen heissen), so wird uns doch nun gewiss die nachahmende Kunst keine blosse Kopirkunst mehr scheinen, weil eben nicht jede Vorstellung an eine bestimmte Erscheinung gebunden ist. Ganz im Gegentheil, das Schöne der nachahmenden Kunst, welches in der obigen Ausführung durchweg ohne Bedenken als Vertreter alles einzelnen Schönen gilt, ist eben so gut als die eigentliche Schönheit, deren Abbild sie sein soll, im Stande an die Idee der Schönheit zu erinnern, und wenn in der Regel die Kunstliebhaber davon kein Bewusstsein haben, so wissen wir ja aus dem Gastmahl, dass es mit den meisten Liebhabern schöner Knaben nicht besser steht. Wenn die Kunstschönheit nun aber an die Idee erinnert, so wird bei ihrer Bildung doch auch wohl die Idee nicht ohne Wirksamkeit gewesen sein, und es wäre wohl auch ohne weitern Beweis Verwegenheit oder vielmehr Beschränktheit, die nachahmende Kunst bei Platon auf den Grund der Anfeindungen

des zehnten Buches ohne Weiteres im gemeinsten Sinne als Abbildungskunst zu fassen. Platon wusste wahrscheinlich, als er jenen Namen gebrauchte, ganz gut, dass zu Achilleus und den Helden der neuesten Tragödie, die er vor seinen Augen entstehen sah, keine solche wirklich gesessen, und dennoch spricht er mit grossem Bewusstsein von nachahmender Kunst, zu welcher die Tragödie gehöre, ja er nennt sie vorzugsweise nachahmend, muss also doch wohl an eine andre Nachahmung als an die der blossen Erscheinung gedacht haben. Offenbar ist die Nachahmung eine Darstellung von Vorstellungen, diese Vorstellungen mögen, ja sie müssen sämmtlich in der Erscheinung wurzeln, dennoch aber werden diejenigen, welche die nachahmende Kunst darstellt, fast alle ganz ohne die entsprechenden wirklichen Erscheinungen sein, so dass Platon ohne Zweifel der Erklärung: die edlere Nachahmungskunst sei die Kunst der Darstellung selbstständiger Vorstellungen, seine Zustimmung nicht versagt haben würde. Dabei bleiben auch immer noch alle seine wesentlichen Vorwürfe in Kraft, da ja dies ganze Gebiet ein verworrenes und unwahres, gegen das der Erkenntniss ganz schlechtes ist. Dennoch wissen wir, dass auch die Vorstellung eine richtige sein könne, und zwar wird dies dann stattfinden, wenn sie so sehr als möglich nach der Idee, die sie freilich nie vollkommen erreichen kann, gebildet ist. Um darauf zurückzukommen, wollen wir die Frage des fünften Buches, in wie weit das Einzelne der Idee überhaupt entsprechen, oder wie weit die Idee in der Erscheinung dargestellt werden könne, hier aufnehmen. Sokrates fragt[1]:

---

1) V, 472. b. *Ἐὰν εὕρωμεν οἷόν ἐστι δικαιοσύνη, ἆρα καὶ ἄνδρα τὸν δίκαιον ἀξιώσομεν μηδὲν δεῖν αὐτῆς ἐκείνης διαφέρειν, ἀλλὰ*

„Werden wir, wenn wir gefunden haben, was die Gerechtigkeit ist, wohl verlangen, nnn solle auch der gerechte Mann um nichts von ihr selbst verschieden, sondern durchaus eben so sein wie die Gerechtigkeit? oder werden wir uns beruhigen, wenn er ihr nur so nah als möglich kommt und am allermeisten an ihr Antheil hat? — Dabei werden wir uns beruhigen, sagte er. — Zum Musterbilde also suchten wir die Gerechtigkeit, was sie an sich sei und den vollkommen gerechten Mann, wie es wohl einen geben könnte und wie er sein würde, wenn es einen gäbe, und auf der andern Seite die Ungerechtigkeit und den vollkommen Ungerechten, damit wir an ihnen sähen, wie sie uns in Rücksicht auf Glückseligkeit und das Gegentheil erschienen und so gezwungen wären, auch von uns selbst einzngestehn, dass, wer ihnen am ähnlichsten ist, auch das ihnen ähnlichste Loos haben werde, aber nicht aus dem Grunde, um zu zeigen, es sei möglich, dass dies wirklich so vorkomme. — Hierin, sagte er, hast du wohl Recht. — Meinst dn also, einer sei ein minder guter Mahler, wenn er ein Urbild, wie ein vollkommen schöner Mann aussehn würde gemahlt, und in dem Bilde Alles gehö-

---

πανταχῇ τοιοῦτον εἶναι οἷον δικαιοσύνη ἐστίν; ἢ ἀγαπήσομεν ἐὰν ὅτι ἐγγύτατα αὐτῆς ᾖ καὶ πλεῖστα τῶν ἄλλων ἐκείνης μετέχῃ; — Οὕτως, ἔφη, ἀγαπήσομεν. — Παραδείγματος ἄρα ἕνεκα, ἦν δ' ἐγώ, ἐζητοῦμεν αὐτό τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι, καὶ ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον, εἰ γένοιτο καὶ οἷος ἂν εἴη γενόμενος, καὶ ἀδικίαν αὖ καὶ τὸν ἀδικώτατον, ἵνα εἰς ἐκείνους ἀποβλέποντες, οἷοι ἂν ἡμῖν φαίνωνται εὐδαιμονίας τε πέρι καὶ τοῦ ἐναντίου, ἀναγκαζώμεθα καὶ περὶ ἡμῶν αὐτῶν ὁμολογεῖν, ὃς ἂν ἐκείνοις ὅτι ὁμοιότατος ᾖ, τὴν ἐκείνοις μοῖραν ὁμοιοτάτην ἕξειν, ἀλλ' οὐ τούτου ἕνεκα, ἵν' ἀποδείξωμεν, ὡς δυνατὰ ταῦτα γίγνεσθαι. — Τοῦτο μέν, ἔφη, ἀληθὲς λέγεις. — Οἴει ἂν οὖν ἧττόν τι ἀγαθὸν ζωγράφον εἶναι ὃς ἂν γράψας παράδειγμα, οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος, καὶ πάντα εἰς τὸ γράμμα ἱκανῶς ἀποδοὺς μὴ ἔχῃ ἀποδεῖξαι ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα;

rig beobachtet hätte, dann aber nicht nachzuweisen wüsste, dass es einen solchen Mann auch geben könne? — Beim Zeus, ich nicht! sagte er.“ —

Eine Stelle von der höchsten Wichtigkeit, nicht als wenn es nicht ausserdem Beweise genug in den platonischen Schriften gäbe, dass Platon die Bildung der Ideale gelten lässt, ja dass er sie sogar fordert, zu welchem Behuf wir nur an die richtige Bildung der Götter, Heroen und Menschen erinnern, sondern weil sich aus dieser Zusammenstellung ergiebt, wie sich diese Ideale zur Idee verhalten und dass wir in den Phädros keineswegs etwas Unplatonisches hineingetragen, wenn wir unter dem hellsten Ebenbilde der Idee das dargestellte Ideal verstanden. Es wird nämlich hier aufs Entschiedenste ausgesprochen, nichts wirklich Vorkommendes könne der Idee vollkommen entsprechen, also nichts wirklich Vorkommendes vollkommen schön sein; und dennoch kann der Mahler einen vollkommen schönen Mann mahlen, dem wieder kein wirklich vorkommender entspricht. Dieser gemahlte wäre also das hellste Ebenbild der Idee. Zugleich muss die richtige Vorstellung des schönsten Mannes, die der Mahler zuerst in seiner Seele erzeugt, von der Erscheinung zwar ausgehend, aber doch nicht gänzlich an sie gefesselt, und doch wohl eben so auf die Idee hinblickend, wie die Bildner der Götter auf deren wahres Wesen hinsehen sollten, — diese richtige Vorstellung muss dasjenige sein, was nach den Lehren des Phädros zuerst der nachahmende Künstler mit Begeisterung festzuhalten, mit ganzer Seele zu erfassen, durch die Erinnerung an die Idee möglichst auszubilden und dann darzustellen hat. Der zur Vollkommenheit ausgebildeten Vorstellung kann die Darstellung völlig entsprechen, denn ein Urbild,

wie ein vollkommen schöner Mann aussehen würde, kann gemahlt werden, also in die Erscheinung heraustreten, und so sind von allem sinnlich wahrnehmbaren und vorstellbaren Vielen die dargestellten Kunstideale das einzig vollkommen Schöne und zwar als hellste Ebenbilder der Idee, obgleich sie eigentlich nur als wache Träume, als verkörperte Vorstellungen zu betrachten und nicht zu den wirklich vorkommenden Dingen zu zählen sind.

Dies merkwürdige Verhältniss klärt sich vielleicht einigermassen auf, wenn man es mit der weiteren Ausführung über den Unterschied der Rede und der That vergleicht, nämlich [1]: „Es sei nicht möglich, dass etwas gerade so könne ausgeführt werden, wie es beschrieben wird, es liege vielmehr in der Natur der That, dass sie weniger das wahre Wesen treffe, als die Rede, wenn es Einem auch nicht so schiene."

Zwar dass die Rede völlig die Wahrheit, das wahre Wesen, die Idee, treffe und erreiche, wird nicht behauptet, dennoch stellt sie Gedanken, Vorstellungen und Begriffe mit solcher Wahrheit dar, dass alle That hinter ihr zurückbleibt. Aber ist denn die Rede nicht dadurch selbst eine That? ist dies nicht noch mehr als die Rede die Darstellung des Mahlers und Bildhauers, obgleich ihr wunderbarer Weise zugestanden wird, eben so sehr über der gemeinen Wirklichkeit zu stehen, als die Rede? Thaten sind sie beide, Rede und Gemählde, und zwar wohl die eine nicht mehr als die andre, beide Darstellungen eines Gedachten, Ausdrücke und Abdrücke des Gedachten, Verkörperungen des Gedankens und wollen auch vor der Hand weiter nichts sein; aber beide sind auch wohl Thaten

1) V, 472. e. Ἆρ' οἷόν τέ τι πραχθῆναι ὡς λέγεται, ἢ φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, κἂν εἰ μή τῳ δοκεῖ;



ganz eigner Art, zuerst nämlich offenbar keine eigentliche Werkthätigkeit, der es auf das Werk als solches und dessen Gebrauch und Nutzen ankäme, sie wollen nur die Idee oder die Vorstellung darstellen, und lediglich auf die Erscheinung des Gedachten kommt es ihnen an, sie gehen auf die gemeine Wirklichkeit als solche gar nicht ein, sondern gebrauchen sie bloss zu Bildern der Gedankenwelt, und erwerben durch diese Genügsamkeit den Vorzug, dass sie Idee und Vorstellung mit einer Wahrheit und Vollkommenheit darstellen, der keine Gestaltung der gemeinen Wirklichkeit nachkommen und kein wirklich Vorkommendes vollkommen entsprechen kann, so dass man bei der Rede, wie beim Kunstwerk, völlig ihr irdisches Theil vergisst und sie in dieser Vergessenheit mit dem Adel der Gedankenwelt ehrt. Freilich müssen wir hiebei nicht vergessen, dass Platon der nachahmenden Kunst nur die Darstellung der vollkommnen Vorstellung, der Rede des Wissenden aber die Darstellung oder Mittheilung der Ideen zugesteht — und dies wäre nun wohl die letzte und richtigste Erklärung sowohl seiner Verehrung als seiner Anfeindung der nachahmenden Kunst, und zugleich, wenn man will, die Bestimmung ihres Begriffs und ihres Gebietes selbst.

Hier ist denn auch, genau genommen, die Spitze der Untersuchung über das Schöne und die Kunst bei Platon. Denn der Idee des Schönen selbst noch näher zu kommen und namentlich zu bestimmen, in wiefern nun die Idee des Guten eine überschwengliche Schönheit sei, dürfte vergeblich sein, denn sofern die Idee des Guten erkannt wird und wahrhaft ist, ist sie natürlich das Wahre; wird sie nun, nach Platon, in sofern sie vorgestellt oder geschaut wird, das Schöne sein? Es wäre nicht schwierig, so fortzuschliessen,

auch sagt Platon im Gastmahl und im Staat einmal über das andere, das Schöne selbst werde geschaut, aber er meint damit erweislicher Weise nur, es werde erkannt, und nirgends dürfte irgend etwas Gesundes für die Meinung aufgebracht werden können, als gäbe Platon wirklich zu, dass die Idee unmittelbar geschaut und vorgestellt werden könnte. Das Ideal ist ihm nur ein wacher Traum und ein irdisches Ebenbild, welches durch die Vorstellung aufgefasst wird, und das Vermögen Ideale zu bilden, keineswegs eine unmittelbare Auffassungsweise des Ewigen und Wahrhaftseienden selbst. Hier ist also auf platonischen Wegen wohl nicht weiter zu dringen, vielmehr können wir uns grade hier etwas im Blossen gelassen finden, vielleicht aber auch die Unmöglichkeit einsehen, mittelst der platonischen Vorstellung und Erkenntniss mit den letzten Gründen der Aesthetik, auch nach Platons Anlage, genügend fertig zu werden. — Dann ist zweitens an diesem Orte auch darum eigentlich die Spitze dieser Untersuchung, weil die Bücher der Gesetze zu dem Bisherigen nur unbedeutendes Neues und fast nur bestätigend das Bekannte noch einmal bringen.

## *Die Gesetze.*

Sehr natürlich. Denn während die Bücher vom Staate darauf ausgehen, vorzüglich den praktischen Theil der Philosophie, den wir unter Ethik, Pädagogik und Politik vertheilen würden, darzustellen und alle Bedingungen, unter denen in möglichster Ausdehnung die Theilnahme an der Gerechtigkeit und Schönheit zu bewirken sei, mit nicht geringer Verwegenheit von vorne herein setzen, während, mit einem Wort, im Staate die Wirklichkeit sich der Philosophie bequemen muss, bequemt sich in den Gesetzen die Philosophie der Wirklichkeit, schliesst sich mit

grosser Milde an das gemeine Bewusstsein und an gültige Zustände an, sucht das hellenische Leben mit leisen Umbiegungen platonisch zu organisiren und durch geflissentlich gemilderte Ironie auch die nicht orientirte Rohheit zu besprechen und bei gutem Vertrauen zu erhalten, so dass nicht grade allemal Unsinn herauskommt, wenn man das scherzhafte Zeichen für die Sache selbst und für die ernstliche Meinung nimmt.

Die Milde, der Scherz, die Bequemung, die leichter zugängliche Form schon bekannter Aufstellungen, alles dies begegnet uns gleich in der ersten Stelle, wo von der nachahmenden Kunst die Rede ist und wir zuvörderst in einer kurzen Einleitung die Verdienste der Musen, Apollons und des festlichen Dionysos um das mühselige Geschlecht der Sterblichen gebührend gepriesen, darauf gezeigt finden, dass nur die Darstellungen des schöngeordneten Gemüths schön seien, und endlich, dass nicht der Lust, sondern dem Geschmack der Besterzogenen das Urtheil zustehe, welche Muse die schönste sei. Das ist Alles schon aus dem Obigen im Allgemeinen bekannt; indessen theils hat das Einzelne immer noch sein eigenthümliches Verdienst, theils kann eine Bestätigung nur erwünscht sein. — Nach den Reden über die richtige Gewöhnung der Lust und Unlust in den Jahren, die noch der Vernunft unzugänglich sind, führt der Athenäer, welcher in diesen Gesprächen das Wort führt, folgendermassen fort[1]):

---

1) *Νόμ.* II, 653. d. e. — 656. d. *Τούτων γὰρ δὴ τῶν ὀρθῶς τεθραμμένων ἡδονῶν καὶ λυπῶν παιδειῶν οὐσῶν χαλᾶται τοῖς ἀνθρώποις καὶ διαφθείρεται τὰ πολλὰ ἐν τῷ βίῳ, θεοὶ δὲ οἰκτείραντες τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πεφυκὸς γένος ἀναπαύλας τε αὐτοῖς τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβὰς τοῖς θεοῖς, καὶ Μούσας Ἀπόλλωνά τε μουσαγέτην καὶ Διόνυσον ξυνεορταστὰς ἔδοσαν, ἵν᾽ ἐπανορ-*

„Diese richtig gezogene Lust und Unlust, welche die Erziehung ausmacht, verwildert und verdirbt nun aber meistentheils im Leben der Menschen; aber die Götter dauerte das mühselige Geschlecht der Sterblichen und sie ordneten ihm zur Erholung von den Mühseligkeiten die Feste an, welche ihnen abwechselnd gefeiert werden, und gaben den Menschen die Musen, den Musenführer Apollon und den Dionysos zu Festgenossen, damit sie in Gemeinschaft mit den Göttern ihre genossene Erziehung durch die Feste befestigten. Ob nun diese Rede als wahr und naturgemäss oder wie sonst verkündigt wird, das müssen wir jetzt untersuchen. Sie sagt, Alles, mit einem Wort, Alles was jung sei, könne sich weder mit dem Leibe noch mit der Stimme ruhig verhalten, suche vielmehr immer sich zu bewegen und laut zu werden, theils springend und hüpfend, als ob es vor Freuden tanzte und spielte, theils alle möglichen Töne von sich gebend. Die übrigen Thiere nun hätten

---

θῶνται τὰς τροφὰς γενομένας ἐν ταῖς ἑορταῖς μετὰ θεῶν. ὁρᾶν οὖν χρὴ πότερον ἀληθὴς ἡμῖν κατὰ φύσιν ὁ λόγος ὑμνεῖται τὰ νῦν, ἢ πῶς. Φησὶ δὲ τὸ νέον ἅπαν ὡς ἔπος εἰπεῖν τοῖς τε σώμασι καὶ ταῖς φωναῖς ἡσυχίαν ἄγειν οὐ δύνασθαι, κινεῖσθαι δὲ ἀεὶ ζητεῖν καὶ φθέγγεσθαι, τὰ μὲν ἁλλόμενα καὶ σκιρτῶντα, οἷον ὀρχούμενα μεθ᾽ ἡδονῆς καὶ προσπαίζοντα, τὰ δὲ φθεγγόμενα πάσας φωνάς. τὰ μὲν οὖν ἄλλα ζῶα οὐκ ἔχειν αἴσθησιν τῶν ἐν ταῖς κινήσεσι τάξεων οὐδὲ ἀταξιῶν οἷς δὴ ῥυθμὸς ὄνομα καὶ ἁρμονία· ἡμῖν δὲ οὓς εἴπομεν τοὺς θεοὺς συγχορευτὰς δεδόσθαι, τούτους εἶναι καὶ τοὺς δεδωκότας τὴν ἔνρυθμόν τε καὶ ἐναρμόνιον αἴσθησιν μεθ᾽ ἡδονῆς, ᾗ δὴ κινεῖν τε ἡμᾶς καὶ χορηγεῖν ἡμῶν τούτους, ᾠδαῖς τε καὶ ὀρχήσεσιν ἀλλήλοις ξυνείροντας, χορούς τε ὠνομακέναι παρὰ τῆς χαρᾶς ἔμφυτον ὄνομα. πρῶτον δὴ τοῦτο ἀποδεξώμεθα; θῶμεν παιδείαν εἶναι πρώτην διὰ Μουσῶν τε καὶ Ἀπόλλωνος; ἢ πῶς; — Οὕτως. — Οὐκοῦν ὁ μὲν ἀπαίδευτος ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα θετέον; — Τί μήν; — Χορεία γε μὴν ὄρχησίς τε καὶ ᾠδὴ τὸ ξύνολόν ἐστιν. — Ἀναγκαῖον. — Ὁ καλῶς ἄρα πεπαιδευμένος ᾄδειν τε καὶ ὀρχεῖσθαι δυνατὸς ἂν εἴη καλῶς. — Ἔοικεν. — Ἴδωμεν δὴ τί

kein Gefühl der Ordnung oder Unordnung der Bewegungen, welche Rhythmus und Harmonie genannt werden; uns dagegen hätten die Götter, welche uns, wie wir erwähnten, zu Festgenossen gegeben wären, auch das Gefühl und die Freude des Rhythmischen und Harmonischen gegeben, durch diese Freude machten sie uns lebendig und führten unsere Reigen, in denen sie uns durch Gesang und Tanz zusammenreihten, und die Reigen hätten von diesem Freudenreichen ihren natürlichen Namen. Zuerst also, wollen wir dies gelten lassen? wollen wir annehmen, dass die erste Bildung die durch die Musen und Apollon sei, oder wie sonst? — Wie gesagt. — Für ungebildet also gilt uns, wer nie den Reigen gelernt, für gebildet, wer ihn hinlänglich geübt. — Wie sollt' er nicht? — Der Reigen ist nun im Ganzen Gesang und Tanz. — Nothwendig. — Wer also schön gebildet wäre, müsste schön singen und tanzen können. — So scheint es. — So lass uns untersuchen, was denn

---

*ποτ' ἐστὶ τὸ νῦν αὖ λεγόμενον. — Τὸ ποῖον δή; — Καλῶς ᾄδει, φαμὲν, καὶ καλῶς ὀρχεῖται· πότερον εἰ καὶ καλὰ ᾄδει καὶ καλὰ ὀρχεῖται, προσθῶμεν ἢ μή; — Προσθῶμεν. — Τί δ'; ἂν τὰ καλά τε ἡγούμενος εἶναι καλὰ καὶ τὰ αἰσχρὰ αἰσχρὰ οὕτως αὐτοῖς χρῆται, βέλτιον ὁ τοιοῦτος πεπαιδευμένος ἡμῖν ἔσται τὴν χορείαν τε καὶ μουσικὴν ἢ ὃς ἂν τῷ μὲν σώματι καὶ τῇ φωνῇ τὸ διανοηθὲν εἶναι καλὸν ὑπηρετεῖν δυνηθῇ ἑκάστοτε, χαίρῃ δὲ μὴ τοῖς καλοῖς μηδὲ μισῇ τὰ μὴ καλά; ἢ κεῖνος ὃς ἂν τῇ μὲν φωνῇ καὶ τῷ σώματι μὴ πάνυ δυνατὸς ᾖ κατορθοῦν ἢ διανοεῖσθαι, τῇ δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ κατορθοῖ, τὰ μὲν ἀσπαζόμενος, ὅσα καλὰ, τὰ δὲ δυσχεραίνων, ὁπόσα μὴ καλά; — Πολὺ τὸ διαφέρον, ὦ ξένε, λέγεις τῆς παιδείας. — Οὐκοῦν εἰ μὲν τὸ καλὸν ᾠδῆς τε καὶ ὀρχήσεως πέρι γιγνώσκομεν τρεῖς ὄντες, ἴσμεν καὶ τὸν πεπαιδευμένον τε καὶ ἀπαίδευτον ὀρθῶς· εἰ δὲ ἀγνοοῦμέν γε τοῦτο, οὐδ' εἴτις παιδείας ἐστὶ φυλακὴ καὶ ὅπου διαγιγνώσκειν ἄν ποτε δυναίμεθα. ἆρ' οὐχ οὕτως; — Οὕτω μὲν οὖν. — Ταῦτ' ἄρα μετὰ τοῦθ' ἡμῖν αὖ, καθάπερ κυσὶν ἰχνευούσαις, διερευνητέον, σχῆμά τε καλὸν καὶ μέλος καὶ ᾠδὴν καὶ ὄρχησιν. εἰ δὲ ταῦθ' ἡμᾶς διαφυγόντα οἰχήσεται, μάταιος ὁ μετὰ ταῦθ' ἡμῖν περὶ παιδείας ὀρθῆς εἴθ'*

das eben wieder Gesagte bedeutet. — In wiefern das? — Wir sagen, er singt schön und tanzt schön; wollen wir noch hinzufügen, wenn er Schönes singt und tanzt, oder nicht? — Das wollen wir. — Und wenn nun einer das Schöne für schön, das Hässliche für hässlich hält und es auch so wirken lässt, wird dieser in Reigentanz und Musik besser gebildet sein, oder einer, der mit Körper und Stimme das, was er für schön hält, jedesmal gut genug ausführen kann, aber sich weder über das Schöne freut, noch das Unschöne verabscheut? oder ist es vielmehr derjenige, welcher zwar mit Stimme und Körper nicht grade völlig im Stande ist, es zurechtzubringen und zu erfassen, in Lust und Unlust aber zurecht findet, und Alles, was schön ist, gern hat, Alles, was unschön, missbilligt? — Damit, o Fremdling, giebst du einen grossen Unterschied der Bildung an. — Wenn wir drei also das Schöne des Gesanges und Tanzes kennen, so kennen wir auch richtig das Gebildete und

---

*Ἑλληνικῆς εἴτε βαρβαρικῆς λόγος ἂν εἴη. — Ναί. — Εἶεν· τί δὲ δὴ τὸ καλὸν χρὴ φάναι σχῆμα ἢ μέλος εἶναί ποτε; φέρε, ἀνδρικῆς ψυχῆς ἐν πόνοις ἐρχομένης καὶ δειλῆς ἐν τοῖς αὐτοῖς τε καὶ ἴσοις ἆρ᾽ ὅμοιά τά τε σχήματα καὶ τὰ φθέγματα ξυμβαίνει γίγνεσθαι; — Καὶ πῶς, ὅτε γε μηδὲ τὰ χρώματα; — Καλῶς γε, ὦ ἑταῖρε, ἀλλ᾽ ἐν γὰρ μουσικῇ καὶ σχήματα μὲν καὶ μέλη ἔνεστι, περὶ ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν οὔσης τῆς μουσικῆς. ὥστε εὔρυθμον μὲν καὶ εὐάρμοστον, εὔχρων δὲ μέλος ἢ σχῆμα οὐκ ἔστιν, ἀπεικάσαντα ὥςπερ οἱ χοροδιδάσκαλοι ἀπεικάζουσιν, ὀρθῶς φθέγγεσθαι· τὸ δὲ τοῦ δειλοῦ τε καὶ ἀνδρείου σχῆμα ἢ μέλος ἔστι τε καὶ ὀρθῶς προςαγορεύειν ἔχει τὰ μὲν τῶν ἀνδρείων καλὰ, τὰ δὲ τῶν δειλῶν αἰσχρά. καὶ ἵνα δὴ μὴ μακρολογία πολλή τις γίγνηται περὶ ταῦθ᾽ ἡμῖν, ἅ π α ν τ α ἁ π λ ῶ ς ἔ σ τ ω τ ὰ μ ὲ ν ἀ ρ ε τ ῆ ς ἐ χ ό μ ε ν α ψ υ χ ῆ ς ἢ σ ώ μ α τ ο ς, ε ἴ τ ε α ὐ τ ῆ ς ε ἴ τ ε τ ι ν ὸ ς ε ἰ κ ό ν ο ς, ξ ύ μ π α ν τ α σ χ ή μ α τ ά τ ε κ α ὶ μ έ λ η κ α λ ὰ, τ ὰ δ ὲ κ α κ ί α ς α ὖ τ ο ὐ ν α ν τ ί ο ν ἅ π α ν. — Ὀρθῶς τε προκαλεῖ καὶ ταῦθ᾽ ἡμῖν οὕτως ἔχειν ἀποκεκρίσθω τὰ νῦν. — Ἔτι δὴ τόδε. πότερον ἅπαντες πάσαις χορείαις ὁμοίως χαίρομεν, ἢ πολλοῦ δεῖ; — Τοῦ παντὸς μὲν οὖν. — Τί ποτ᾽ ἂν οὖν λέγωμεν τὸ πεπλανηκὸς ἡμᾶς εἶναι; πότερον οὐ ταὐτά ἐστι καλὰ ἡμῖν πᾶσιν, ἢ τὰ μὲν αὐτὰ, ἀλλ᾽ οὐ δοκεῖ ταὐτὰ εἶναι; οὐ*

Ungebildete; wenn wir dies aber nicht wissen, werden wir auch nicht unterscheiden können, ob und wo eine Gewähr der Bildung zu finden ist, nicht wahr? — Allerdings. — Dies also müssen wir nunmehr wieder wie spürende Hunde, durchsuchen: Die Schönheit der Gestalt und Haltung, des Liedes, des Gesanges und Tanzes; sollte sie uns aber entgehen, so würden wir dann vergeblich reden über die Bildung, sowohl die hellenische als die barbarische. — Ja. — Gut. Was sollen wir also schöne Gestalt und Haltung oder Gesang nennen? Wenn ein tapferes und ein feiges Gemüth in einerlei und gleich harte Bedrängniss kommen, sind dann wohl ihre Haltung und ihre Aeusserungen einander ähnlich? — Bewahre, nicht einmal ihre Farbe. — Gut, lieber Freund, aber in der Musik sind zwar Haltungen und Gesangtöne, da die Musik mit Rhythmus und Harmonie zu thun hat, und man kann daher wohl bei einer Nachbildung, wie der durch Aufführung von Reigen, ganz richtig sagen,

---

γάρ που ἐρεῖ γέ τις ὥς ποτε τὰ τῆς κακίας ἢ ἀρετῆς καλλίονα χορεύματα, οὐδ᾽ ὡς αὐτὸς μὲν χαίρει τοῖς τῆς μοχθηρίας σχήμασιν, οἱ δ᾽ ἄλλοι ἐναντίᾳ ταύτης Μούσῃ τινί. καίτοι λέγουσί γε οἱ πλεῖστοι μουσικῆς ὀρθότητα εἶναι τὴν ἡδονὴν ταῖς ψυχαῖς πορίζουσαν δύναμιν. ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὔτε ἀνεκτὸν οὔτε ὅσιον τὸ παράπαν φθέγγεσθαι· τόδε δὲ μᾶλλον εἰκὸς πλανᾷν ἡμᾶς. — Τὸ ποῖον; — Ἐπειδὴ μιμήματα τρόπων ἐστὶ τὰ περὶ τὰς χορείας, ἐν πράξεσί τε παντοδαπαῖς γιγνόμενα καὶ τύχαις καὶ ἤθεσι [καὶ μιμήμασι], διεξόντων ἑκάστων, οἷς μὲν ἂν πρὸς τρόπου τὰ ῥηθέντα ἢ μελῳδηθέντα ἢ καὶ ὁπωσοῦν χορευθέντα ᾖ κατὰ φύσιν ἢ κατὰ ἔθος ἢ κατ᾽ ἀμφότερα, τούτους μὲν καὶ τούτοις χαίρειν τε καὶ ἐπαινεῖν αὐτὰ καὶ προσαγορεύειν καλὰ ἀναγκαῖον, οἷς δ᾽ ἂν παρὰ φύσιν ἢ τρόπον ἤ τινα ξυνήθειαν, οὔτε χαίρειν δυνατὸν οὔτε ἐπαινεῖν αἰσχρά τε προσαγορεύειν. οἷς δ᾽ ἂν τὰ μὲν τῆς φύσεως ὀρθὰ ξυμβαίνῃ τὰ δὲ τῆς συνηθείας ἐναντία, ἢ τὰ μὲν τῆς συνηθείας ὀρθὰ, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἐναντία, οὗτοι δὲ ταῖς ἡδοναῖς τοὺς ἐπαίνους ἐναντίους προσαγορεύουσιν· ἡδέα γὰρ τούτων ἕκαστα εἶναί φασι, πονηρὰ δὲ, καὶ ἐναντίον ἄλλων οὓς οἴονται φρονεῖν αἰσχύνονται μὲν κινεῖσθαι τῷ σώματι τὰ τοιαῦτα, αἰ-

dass es Lieder und Haltungen mit schönem Rhythmu
und schöner Harmonie, nicht aber, dass es dergle
chen schöngefärbte giebt. Nun hat sowohl der feig
als der tapfere Mann seine Gestalt und seinen Ge
sang, und man nennt mit vollem Recht die der Ta-
pfern schön, die der Feigen hässlich. Und damit wir
nicht viel Redens hierüber zu machen brauchen, so
sollen ganz einfach alle Gestalten, Haltungen und Gesänge, welche an der Tugend der Seele oder des Leibes haften, entweder an ihr selbst oder an einem Bilde von ihr, schön sein, die der Schlechtigkeit in Allem umgekehrt. — Richtig erinnert, und so sei denn für jetzt entschieden, dass sich uns dies so verhalte. — Nur dies Eine noch: Freuen wir uns Alle über jeden Chorreigen auf gleiche Weise oder bei weitem nicht? — Ganz und gar nicht. — Was also sollen wir als dasjenige bezeichnen, das uns irre macht? Ist nicht für uns Alle dasselbe schön, oder ist es zwar dasselbe, scheint es aber nicht zu sein? Denn es wird doch wohl niemand sagen, dass die Reigen der Bosheit

---

σχύνονται δὲ ᾄδειν ὡς ἀποφαινόμενοι καλὰ μετὰ σπουδῆς, χαίρουσι δὲ παρ' αὐτοῖς. — Ὀρθότατα λέγεις. — Μῶν οὖν τι βλάβην ἴσθ' ἥντινα φέρει τῷ χαίροντι πονηρίας ἢ σχήμασιν ἢ μέλεσιν, ἢ τιν' ὠφέλειαν αὖ τοῖς πρὸς τἀναντία τὰς ἡδονὰς ἀποδεχομένοις; — Εἰκός γε. — Πότερον εἰκὸς ἢ καὶ ἀναγκαῖον ταὐτὸν εἶναι ὅπερ ὅταν τις πονηροῖς ἤθεσι ξυνὼν κακῶν ἀνθρώπων μὴ μισῇ, χαίρῃ δὲ ἀποδεχόμενος, ψέγῃ δὲ ὡς ἐν παιδιᾶς μοίρᾳ, ὀνειρώττων αὐτοῦ τὴν μοχθηρίαν; τότε ὁμοιοῦσθαι δή που ἀνάγκη τὸν χαίροντα, ὁποτέροις ἂν χαίρῃ, ἐὰν ἄρα καὶ ἐπαινεῖν αἰσχύνηται. καίτοι τοῦ τοιούτου τί μεῖζον ἀγαθὸν ἢ κακὸν φαῖμεν ἂν ἡμῖν ἐκ πάσης ἀνάγκης γίγνεσθαι; — Δοκῶ μὲν οὐδέν. — Ὅπου δὴ νόμοι καλῶς εἰσὶ κείμενοι ἢ καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ἔσονται, τὴν περὶ τὰς Μούσας παιδείαν τε καὶ παιδιὰν οἰόμεθα ἐξέσεσθαι τοῖς ποιητικοῖς, ὅ τι περ ἂν αὐτὸν τὸν ποιητὴν ἐν τῇ ποιήσει τέρπῃ ῥυθμοῦ ἢ μέλους ἢ ῥήματος ἐχόμενον, τοῦτο διδάσκοντα καὶ τοὺς τῶν εὐνόμων παῖδας καὶ νέους ἐν τοῖς χοροῖς ὅ τι ἂν τύχῃ ἀπεργάζεσθαι πρὸς ἀρετὴν ἢ μοχθηρίαν; — Οὔ τοι τοῦτό γε λόγον ἔχει. —

schöner wären als die der Tugend, noch dass er selbst an den Gestalten des Lasters und alle übrigen an der entgegengesetzten Muse Freude hätten. Und gleichwohl sagen die Meisten, die Richtigkeit der Musik bestehe in der Macht, das Gemüth zu ergötzen. Das darf man aber nicht zugeben, ja es ist sogar sündlich es überhaupt nur zu sagen; vielmehr wird wohl Folgendes uns irre machen. — Was denn? — Die Nachahmung in den Chorreigen ist eine Nachahmung von Sitten, welche in allerhand Handlungen, Begegnissen und Charakteren zu Stande kommt. Wenn nun die Einzelnen diese Nachahmungen durchnehmen, so werden nothwendig diejenigen, deren Sitten das Gesagte oder Gesungene oder auch nach Möglichkeit Getanzte entspricht, sei es von Natur oder sei es durch Gewohnheit oder durch beides, sich darüber freuen und es loben und schön nennen, diejenigen dagegen, deren Natur, Weise und Gewohnheit es entgegen ist, können sich weder freuen noch es loben, und müssen es hässlich nennen. Diejenigen nun, deren Natur richtig, deren Gewohnheit aber entgegengesetzt ist, oder deren Gewohnheit richtig und deren Natur entgegengesetzt ist, sprechen ein ihrer Lustempfindung entgegengesetztes Lob aus. Denn ergötzlich nennen sie Alles dergleichen, aber auch schlecht, und in Gegenwart Anderer, welche sie für verständig halten, schämen sie sich, so etwas mit ihrem Körper nachzubilden und zu singen, als ob sie es ernstlich als schön zeigen wollten, bei sich selbst aber freuen sie sich darüber. — Sehr richtig. — Bringt es nun wohl dem, der sich über die Gestalten und Gesänge der Schlechtigkeit freut, einigen Schaden, oder denen, welche die Lust umgekehrt empfinden, einigen Nutzen? — Wahrscheinlich doch. — Ist es nur wahrscheinlich oder auch nothwendig: eben so, als wenn

Einer in der Nähe lasterhafter Sitten schlechter Menschen ist, ohne sie zu hassen, vielmehr sie freudig aufnimmt und nur im Scherz tadelt, weil ihm der Traum die Schlechtigkeit als seine eigne vorgaukelt? Dann muss doch, wer sich freut, nothwendig dem ähnlich werden, worüber er sich freut, wenn er sich auch schämen sollte, es zu loben. Und doch, welch grösseres Gut oder Uebel werden wir glauben müssen zu erfahren, als eben so etwas? — Wohl keins. — Wollen wir nun glauben, dass da, wo gute Gesetze gegeben sind oder noch gegeben werden sollen, die musische Bildung oder das musische Spiel so in die Willkühr der Dichter gegeben sein wird, dass ein Dichter, was ihm selbst in der Dichtung am Rhythmus, an der Melodie oder dem Ausdruck wohlgefällt, auch einüben und so die Kinder und Jünglinge der Leute, die gute Gesetze haben, in den Chören, wie sichs grade trifft, entweder zur Tugend oder zum Laster bilden dürfe? — Darin wäre keine Vernunft.“ — Dennoch, heisst es weiter, ist es ihnen in allen Staaten, ausser in Aegypten, erlaubt; nur dort findet sich eine bewundernswürdige Stetigkeit der Musenkünste. Dann entsteht die Frage, ob es recht sei, den Dichter am meisten zu ehren, der den Meisten gefällt, wobei sich ergiebt[1]): „Wenn die ganz kleinen Kin-

---

1) II, 658. d. e. *Εἰ μὲν τοίνυν τὰ πάνυ σμικρὰ κρίνοι παιδία, κρινοῦσι τὸν τὰ θαύματα ἐπιδεικνύντα. ἢ γάρ; — Πῶς γὰρ οὔ; — Ἐὰν δέ γ' οἱ μείζους παῖδες, τὸν τὰς κωμῳδίας· τραγῳδίαν δὲ αἵ τε πεπαιδευμέναι τῶν γυναικῶν καὶ τὰ νέα μειράκια καὶ σχεδὸν ἴσως τὸ πλῆθος πάντων. — Ἴσως δῆτα. — Ῥαψῳδὸν δὲ καλῶς Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσσειαν ἤ τι τῶν Ἡσιοδείων διατιθέντα, τάχ' ἂν ἡμεῖς οἱ γέροντες ἥδιστα ἀκούσαντες νικᾶν ἂν φαῖμεν πάμπολυ. Τίς οὖν ὀρθῶς ἂν νενικηκὼς εἴη; τοῦτο μετὰ τοῦτο; ἢ γάρ; — Ναί. — Δῆλον ὡς ἔμοιγε καὶ ὑμῖν ἀναγκαῖόν ἐστι φάναι τοὺς ὑπὸ τῶν ἡμετέρων ἡλικιωτῶν κριθέντας ὀρθῶς ἂν νικᾶν. τὸ γὰρ ἔθος ἡμῖν τῶν νῦν δὴ πάμπολυ δοκεῖ τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἁπάσαις καὶ πανταχοῦ βέλτιστον γίγνεσθαι. —*

der Richter wären, die würden dem den Sieg zuerkennen, der Kunststückchen machte, nicht wahr? — Wie anders? — Aber die grösseren Kinder dem, der Komödien aufführte; dagegen der Tragödie die gebildeten Frauen, die angehenden Jünglinge und vielleicht die ganze Volksmasse. — Vielleicht wohl. — Und wenn ein Rhapsode die Iliade und Odyssee oder etwas von den Hesiodischen Sachen schön vortrüge, das würden vielleicht wir Aelteren am liebsten hören und bei weitem das Vorzüglichste nennen. Wer würde nun mit Recht gesiegt haben? Nicht wahr, darum handelt sichs nun? — Ja. — Offenbar muss ich und ihr nothwendig sagen, die von unsern Altersgenossen Gebilligten trügen mit Recht den Sieg davon. Denn unsere Sitte scheint heutiges Tages in allen Staaten und allenthalben die beste zu sein. — Gewiss doch. — Also auch ich stimme mit der Menge in sofern überein, dass die Musenkunst nach der Lust beurtheilt werden müsse, aber nicht des ersten besten, vielmehr die Muse etwa werde die schönste sein, welche die Besten und hinlänglich Gebildeten erfreut, vorzüglich einen, der durch Tugend und Bildung sich auszeichnet."

Ungleich wichtiger nämlich als Bestätigung einer bei Platon fast zweifelhaften Ansicht, ist die Abhandlung über die Richtigkeit der Nachahmung; denn sie führt zu dem Satz: dem wahren Künstler sei allerdings die Kenntniss des wahren Wesens nothwendig, so dass die Behauptung, er müsse auf die Idee sehen, um seine Vorstellung und Darstellung zur Vollkommen-

---

*Τί μήν; — Συγχωρῶ δὴ τό γε τοσοῦτον καὶ ἐγὼ τοῖς πολλοῖς, δεῖν τὴν μουσικὴν ἡδονῇ κρίνεσθαι, μὴ μέντοι τῶν γε ἐπιτυχόντων, ἀλλα σχεδὸν ἐκείνην εἶναι. Μοῦσαν καλλίστην ἥ τις τοὺς βελτίστους καὶ ἱκανῶς πεπαιδευμένους τέρπει, μάλιστα δὲ ἥτις ἕνα τὸν ἀρετῇ τε καὶ παιδείᾳ διαφέροντα.*

heit zu bringen, als platonisch gerechtfertigt wird. Die Untersuchung geht von der Frage nach der Urtheilsfähigkeit des Wohlgefallens in Dingen der nachahmenden Kunst aus und stellt es dann mit der Richtigkeit und Schönheit in Verhältniss[1]).

„Zuvörderst also muss Alles, womit ein Wohlgefallen verbunden ist, Folgendes an sich haben, entweder dass dieses selbst einzig ihr Augenmerk sei, oder eine gewisse Richtigkeit, oder drittens einen Nutzen. So zum Beispiel sage ich, Essen und Trinken, kurz jede Nahrung ist von einem Wohlgefallen begleitet, das wir Lust nennen können, dann aber ist Richtigkeit und Nützlichkeit selbst, so nämlich nennen wir jedesmal die gesunde Nahrung, das Wesentlichste darin. — Ganz gewiss. — Ja sogar die Erkenntniss wird von der Lust des Wohlgefallens begleitet, aber die Richtigkeit, die Nützlichkeit, das Treffliche und Schöne, das wird durch die Wahrheit bewirkt. — So ist es. — Und wenn die nachbildenden Künste in der Verfertigung des Aehnlichen ihr Werk vollbracht haben, werden wir nicht die entstehende und beglei-

1) II, 667. b. *Οὐκοῦν πρῶτον μὲν δεῖ τόδε γε ὑπάρχειν ἅπασιν ὅσοις συμπαρέπεταί τις χάρις, ἢ τοῦτο αὐτὸ μόνον αὐτοῦ τὸ σπουδαιότατον εἶναι ἤ τινα ὀρθότητα ἢ τὸ τρίτον ὠφέλειαν; οἷον δὴ λέγω ἐδωδῇ μὲν καὶ πόσει καὶ ξυμπάσῃ τροφῇ παρέπεσθαι μὲν τὴν χάριν, ἣν ἡδονὴν ἂν προσείποιμεν· ἣν δὲ ὀρθότητά τε καὶ ὠφέλειαν, ὅπερ ὑγιεινὸν τῶν προσφερομένων λέγομεν ἑκάστοτε, τοῦτ' αὐτὸ εἶναι ἐν αὐτοῖς καὶ τὸ ὀρθότατον. — Πάνυ μὲν οὖν. — Καὶ μὴν καὶ τῇ μαθήσει παρακολουθεῖν μὲν τό γε τῆς χάριτος τὴν ἡδονήν, τὴν δὲ ὀρθότητα καὶ τὴν ὠφέλειαν καὶ τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς τὴν ἀλήθειαν εἶναι τὴν ἀποτελοῦσαν. — Ἔστιν οὕτως. — Τί δέ; τῇ τῶν ὁμοίων ἐργασίᾳ, ὅσαι τέχναι εἰκαστικαί, ἆρ' οὐκ, ἂν τοῦτο ἐξεργάζωνται, τὸ μὲν ἡδονὴν ἐν αὐτοῖς γίγνεσθαι, παρεπόμενον ἐὰν γίγνηται, χάριν αὐτὸ δικαιότατον ἂν εἴη προσαγορεύειν; — Ναί. — Τὴν δέ γε ὀρθότητά που τῶν τοιούτων ἡ ἰσότης ἄν, ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν εἰπεῖν, ἐξεργάζοιτο τοῦ τε τοσούτου καὶ τοῦ τοιούτου πρότερον, ἀλλ' οὐχ ἡδονή. — Καλῶς. — Οὐκοῦν ἡδονῇ κρίνοιτ' ἂν μόνον ἐκεῖνο ὀρθῶς, ὃ μήτε τινὰ ὠφέλειαν*

tende Lust ganz mit Recht Wohlgefallen nennen? — Ja. — Aber die Richtigkeit dieser Dinge würde, um es im Allgemeinen zu sagen, nicht die Lust, sondern vielmehr die Uebereinstimmung der Grösse und Aehnlichkeit bewirken. — Gut. — Nach der Lust würde also nur dasjenige richtig beurtheilt werden, welches weder einen Nutzen, noch eine Wahrheit, noch eine Aehnlichkeit, und von der andern Seite auch keinen Schaden bewirkt, sondern einzig da wäre wegen des dieses Andere Begleitenden, wegen des Wohlgefallens, welches man am richtigsten Lust nennt, wenn ihm keins von diesen Andern sich zugesellt? — Unschädlich nennst du nur die Lust? — Ja, und zugleich ein Spiel dann, wenn sie nichts der Rede Werthes schadet oder nützt. — Du hast ganz Recht. — Müssen wir also nach dem eben Gesagten nicht behaupten, dass alle Nachahmung am allerwenigsten nach der Lust und unrichtigen Vorstellung beurtheilt werden dürfe, eben so wenig wie alle Gleichheit? Denn nicht deswegen, weil es Einem so vorkommt, oder Einer sich darüber freut, ist das Gleiche gleich

---

*μήτε ἀλήθειαν μήτε ὁμοιότητα ἀπεργαζόμενον παρέχεται, μηδ' αὖ γε βλάβην, ἀλλ' αὐτοῦ τούτου μόνον ἕνεκα γίγνοιτο τοῦ ξυμπαρεπομένου τοῖς ἄλλοις, τῆς χάριτος, ἣν δὴ κάλλιστά τις ὀνομάσοι ἂν ἡδονήν, ὅταν μηδὲν αὐτῇ τούτων ἐπακολουθῇ. — Ἀβλαβῆ λέγεις ἡδονὴν μόνον; — Ναὶ, καὶ παιδιάν γε εἶναι τὴν αὐτὴν ταύτην λέγω τότε ὅταν μήτε τι βλάπτῃ μήτε ὠφελῇ σπουδῆς ἢ λόγου ἄξιον. — Ἀληθέστατα λέγεις. — Ἆρ' οὖν οὐ πᾶσαν μίμησιν φαῖμεν ἂν ἐκ τῶν νῦν λεγομένων ἥκιστα ἡδονῇ προσήκειν κρίνεσθαι καὶ δόξῃ μὴ ἀληθεῖ, καὶ δὴ καὶ πᾶσαν ἰσότητα; οὐ γὰρ εἴ τῳ δοκεῖ ἢ μή τις χαίρει τῳ, τό γε ἴσον οὔδε τὸ σύμμετρον ἂν εἴη σύμμετρον ὅλως, ἀλλὰ τῷ ἀληθεῖ πάντων μάλιστα, ἥκιστα δὲ ὁτῳοῦν ἄλλῳ. — Παντάπασι μὲν οὖν. — Οὐκοῦν μουσικήν γε πᾶσάν φαμεν εἰκαστικήν τε εἶναι καὶ μιμητικήν; — Τί μήν; — Ἥκιστ' ἄρα ὅταν τις μουσικὴν ἡδονῇ φῇ κρίνεσθαι, τοῦτον ἀποδεκτέον τὸν λόγον, καὶ ζητητέον ἥκιστα ταύτην ὡς σπουδαίαν, εἴ τις ἄρα που καὶ γίγνοιτο, ἀλλ' ἐκείνην τὴν ἔχουσαν τὴν ὁμοιότητα τῷ τοῦ καλοῦ μιμήματι. — Ἀληθέστατα. — Καὶ τούτοις*

und das Uebereinstimmende übereinstimmend, sondern vor allen Dingen durch die Wahrheit, und ganz und gar nicht durch irgend etwas Anderes. — Ganz gewiss. — Nun nennen wir doch die ganze musische Kunst nachbildend und nachahmend? — Freilich. — Eine Rede also, welche die musische Kunst nach der Lust beurtheilen will, ist durchaus nicht zu billigen, und solche Kunst, wenn es ja irgend eine solche geben sollte, nicht als eine ernstliche Bestrebung in Betracht zu ziehen, sondern jene, die durch die Nachahmung des Schönen die Aehnlichkeit bezweckt. — Sehr wahr. — Diese also, welche den schönsten Gesang und die schönste Muse suchen, müssen auch, wie es scheint, darnach sehen, nicht welche angenehm, sondern welche richtig ist, und die Richtigkeit der Nachahmung, sagten wir, bestehe darin, wenn das Nachgeahmte, eben so gross und eben so beschaffen, wie es ist, hergestellt würde. — Ohne Zweifel. — Und das würde doch jeder der musischen Kunst zugestehen, dass alle ihre Werke Nachahmung und Nachbildung sind. Würden

---

δὴ τοῖς τὴν καλλίστην ᾠδήν τε ζητοῦσι καὶ Μοῦσαν ζητητέον, ὡς ἔοικεν, οὐχ ἥτις ἡδεῖα ἀλλ' ἥτις ὀρθή. μιμήσεως γὰρ ἦν, ὡς ἔφαμεν, ὀρθότης, εἰ τὸ μιμηθὲν ὅσον τε καὶ οἷον ἦν ἀποτελοῖτο. — Πῶς γὰρ οὔ; — Καὶ μὴν τοῦτό γε πᾶς ἂν ὁμολογοῖ περὶ τῆς μουσικῆς, ὅτι πάντα τὰ περὶ αὐτήν ἐστι ποιήματα μίμησίς τε καὶ ἀπεικασία. καὶ τοῦτό γε μῶν οὐκ ἂν ξύμπαντες ὁμολογοῖεν ποιηταί τε καὶ ἀκροαταὶ καὶ ὑποκριταί; — Καὶ μάλα. — Δεῖ δὴ καθ' ἕκαστόν γε, ὡς ἔοικε, γιγνώσκειν τῶν ποιημάτων, ὅ τι ποτέ ἐστι, τὸν μέλλοντα ἐν αὐτῷ μὴ ἁμαρτήσεσθαι. μὴ γὰρ γιγνώσκων, τὴν οὐσίαν, τί ποτε βούλεται καὶ ὅτου ποτέ ἐστιν εἰκὼν ὄντως, σχολῇ τήν γε ὀρθότητα τῆς μιμήσεως ἢ καὶ ἁμαρτίαν αὐτοῦ διαγνώσεται. — Σχολῇ· πῶς δ' οὔ; — Ὁ δὲ τὸ ὀρθῶς μὴ γιγνώσκων ἆρ' ἄν ποτε τό γε εὖ καὶ τὸ κακῶς δυνατὸς εἴη διαγνῶναι; λέγω δ' οὐ πάνυ σαφῶς, ἀλλ' ὧδε σαφέστερον ἴσως ἂν λεχθείη. — Πῶς; — Εἰσὶ δήπου κατὰ τὴν ὄψιν ἡμῖν ἀπεικασίαι μυρίαι. — Ναί. — Τί οὖν; εἴ τις καὶ ἐν τούτοις ἀγνοοῖ τῶν μεμιμημένων ὅ τι ποτ' ἐστιν ἕκαστον

das nicht alle Dichter, Zuhörer und Schauspieler sich gefallen lassen? — Gar gern. — Also muss, wie es scheint, jeder, der bei einem solchen Kunstwerk nicht fehlen will, wissen, was jedes Darzustellende ist. Denn wer das wahre Wesen nicht kennt, was es zu bedeuten hat und wovon es in Wahrheit ein Abbild ist, der wird schwerlich seine richtige oder fehlerhafte Nachbildung erkennen. — Schwerlich, wie natürlich. — Wer aber die Richtigkeit nicht kennt, wird der jemals im Stande sein, das Treffliche und das Schlechte zu unterscheiden? Ich rede aber wohl nicht ganz deutlich, und vielleicht wäre es so verständlicher ausgedrückt. — Wie? — Es giebt doch unzählige Nachbildungen für das Gesicht. — Ja. — Wie nun? Könnte jemand, der auch hier das Dargestellte nicht kennte und nicht wüsste, was jeder Gegenstand sei, irgend die Richtigkeit der Ausführung selbst beurtheilen? Zum Beispiel, ob sie die Zahlverhältnisse des dargestellten Körpers hat und jeden Theil in seiner natürlichen Richtung, ob sie alle da sind, und welches

---

τῶν σωμάτων, ἆρ᾽ ἄν ποτε τό γε ὀρθῶς αὐτῶν εἰργασμένων γνοίη; λέγω δὲ τὸ τοιόνδε, οἷον τοὺς ἀριθμοὺς τοῦ σώματος καὶ ἑκάστων τῶν μερῶν τὰς θέσεις εἰ ἔχει, ὅσοι τ᾽ εἰσὶ καὶ ὁποῖα αὐτῶν κείμενα τὴν προσήκουσαν τάξιν ἀπείληφε, καὶ ἔτι δὴ χρώματά τε καὶ σχήματα, ἢ πάντα ταῦτα τεταραγμένως εἴργασται. μῶν δοκεῖ ταῦτ᾽ ἄν ποτε διαγνῶναί τις τὸ παράπαν ἀγνοῶν ὅ τι ποτ᾽ ἔστι τὸ μεμιμημένον ζῶον; — Καὶ πῶς; — Τί δ᾽; εἰ γιγνώσκομεν ὅτι τὸ γεγραμμένον ἢ τὸ πεπλασμένον ἐστὶν ἄνθρωπος, καὶ τὰ μέρη πάντα τὰ ἑαυτοῦ καὶ χρώματα ἅμα καὶ σχήματα ἀπείληφεν ὑπὸ τῆς τέχνης, ἆρά γε ἀναγκαῖον ἤδη τῷ ταῦτα γνόντι καὶ ἐκεῖνο ἑτοίμως γιγνώσκειν, εἴτε καλὸν εἴτε ὅπῃ ποτὲ ἐλλιπὲς ἂν εἴη κάλλους; — Πάντες μέντ᾽ ἂν ὡς ἔπος εἰπεῖν, ὦ ξένε, τὰ καλὰ τῶν ζώων ἐγιγνώσκομεν. — Ὀρθότατα λέγεις. ἆρ᾽ οὖν οὐ περὶ ἑκάστην εἰκόνα καὶ ἐν γραφικῇ καὶ ἐν μουσικῇ καὶ πάντῃ τὸν μέλλοντα ἔμφρονα κριτὴν ἔσεσθαι δεῖ ταῦτα τρία ἔχειν, ὅ τε ἔστι πρῶτον γιγνώσκειν, ἔπειτα ὡς ὀρθῶς, ἔπειθ᾽ ὡς εὖ, τὸ τρίτον, εἴργασται τῶν εἰκόνων ἡτισοῦν ῥήμασί τε καὶ μέλεσι καὶ τοῖς ῥυθμοῖς; — Ἔοικε γοῦν. —

an welchem Orte seine gehörige Einordnung gefunden, eben so mit Färbung und Gestaltung, oder ob alles dieses verwirrt durcheinander gearbeitet ist. Meinst du, dass jemand, der das dargestellte Geschöpf gar nicht kennt, dies irgend beurtheilen kann? — Wie wäre das möglich? — Wenn wir dagegen wissen, dass das Gemahlte oder Gebildete ein Mensch ist und dass er nun auch alle seine Theile, Farben und Gestaltungen von der Kunst bekommen hat, ist es nothwendig, dass Einer, der dies weiss, auch jenes gleich wisse, ob es schön ist oder ob es ihm irgendwo an der Schönheit fehlt? — Wir würden wohl alle mit einander wissen, was an den Geschöpfen schön ist. — Ganz richtig. Muss nun nicht Jeder, der ein verständiger Beurtheiler über irgend ein Bild, sei es in der Mahlerei oder in der musischen Kunst oder sonst wo, werden will, folgende drei Dinge haben: zuerst wissen was es ist, dann wie jedes Bild durch Worte, Gesang oder Rhythmen richtig, und endlich drittens, wie es schön gearbeitet sei? — So scheint es wenigstens." —

Bei der Anwendung auf die Dichtkunst ergeht die Klage, die Dichter seien doch nicht, wie die Musen selbst, unfehlbar, daher sie denn oft Männer weibisch und Freie sklavisch bildeten, auch Worte ohne Gesang, und Melodieen ohne Worte dichteten, worin nun fast gar nicht zu erkennen und zu beurtheilen sei, worauf die Nachahmung ziele. Beides sei mehr Künstelei als wahre Kunst der Musen. Weiter unten [1]) tritt im Wesentlichen derselbe Tadel, aber noch weiter ausgeführt, hervor bei Gelegenheit der Schilderung, wie die Musik sich allmählig immer buntscheckiger gestalte und die verschiedenen vor Alters gesonder-

1) IV, 700.

ten Gattungen, z. B. Klagelieder, Päane und Dithyramben oder die Geburt des Dionysos unkünstlerisch in einander hinüberspiele, statt jede einfach in ihrer Eigenthümlichkeit aufrecht zu erhalten.

Auch diese Forderung hat ihren letzten Grund in dem Gedanken, die nachahmende Kunst müsse sich von dem klaren Bewusstsein des wahren Wesens beherrschen lassen; und sollte auch wirklich eine vollständig durchgeführte Einfachheit und Sonderung der Gattungen sich weder aus diesem noch aus irgend einem andern Grunde rechtfertigen lassen, so wird doch jede eine entschiedene Eigenthümlichkeit allerdings aufrecht zu erhalten haben, denn jedes Kunstwerk bedarf der bindenden Idee, wodurch denn nach Phädros es die Uebereinstimmung mit sich und seine Eigenthümlichkeit von selbst gewinnt. Und dies Gesetz muss wohl auch für diese Reden über das Schöne und die Kunst bei Platon, wenn sie auch immer kein Kunstwerk sein wollen, als gültig anerkannt werden, dass sie gut sind, sofern sie, von der richtigen Idee regiert, mit sich selbst übereinstimmen und die Eigenthümlichkeit des platonischen Urbildes nicht verderben, schlecht aber, wenn sie von alledem das Gegentheil sollten gethan haben [1]).

---

1) Die Mischung von Lust und Unlust über die tragische und komische Darstellung, welche der Philebos p. 48. bespricht, ist übergangen worden, weil sie nur physiologisch wichtig zu sein schien.

## Verbesserungen.

S. 25. Z. 2. l. Gastmahls st. Gastmahl.
S. 30. Z. 4. l. zu wenig st. zu sehr.







